Niklas Luhmann
Raffaele De Giorgi

# Teoría de la Sociedad

LA VERDAD NOS HARÁ LIBRES
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Triana editores

El punto de partida del método de Luhmann arranca de las categorías sistema/entorno y complejidad. Desde un principio las entiende de manera formal, y no conforme al modelo del organismo (a pesar de que Habermas piensa lo contrario).

Los sistemas son unidades estructuradas de forma variable con respecto al tiempo; y se mantienen frente a un entorno complejo y cambiante gracias a la posición de una *diferencia* con respecto al entorno. La conservación del sistema se entiende como una operación ordenadora del propio sistema, conforme a su propia organización y en la que el entorno es fuente de constantes estímulos.

Estimular es un rango de operación radicalmente distinto que el causar. De aquí que esta teoría conciba el sistema en calidad de autopoiético: para poder subsistir ha de resolver permanentemente la tarea de mantener, frente a un entorno cambiante cuya dinámica le es contraria, una lógica de operación en la que el sistema mismo determina sus propios límites y estructuras.

Niklas Luhmann
Raffaele De Giorgi

Teoría de la Sociedad

Universidad Iberoamericana

Triana

Niklas Luhmann
Raffaele De Giorgi

# Teoría de la Sociedad

LA VERDAD NOS HARÁ LIBRES
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Triana editores

*Título original:*
*Teoría della Societá*


ganz1912

*Estudios del Desarrollo, A.C.*
*Bajo el sello editorial de Triana Editores en coedición con la Universidad Iberoamericana*



*ISBN 968-7391-19-X*
*Segunda edición: septiembre de 1998*

*Diseño:*
*Héctor Villanueva*

*Impreso en México*

# Sumario

**3 Evolución**



**4 Diferenciación**



**5 Autodescripciones**

# Nota a la versión en español

En septiembre de 1991, fecha en la que Luhmann vino a la Universidad Iberoamericana de México a presentar los aspectos generales de su teoría, mencionó la inminente aparición del libro *Teoría de la Sociedad.* A petición expresa de que lo tradujéramos, Luhmann respondió negativamente. Las razones, en ese momento, aparecieron con suficiencia: cada uno de los capítulos que aparecen en este libro, Luhmann los estaba trabajando en calidad de volúmenes independientes. Esto es ya una indicación sobre la *Teoría de la Sociedad*: el resumen de un gran despliegue teórico que Luhmann está todavía perfilando con mucha precisión y detenimiento.

A Raffaele De Giorgi (coautor) habrá que agradecerle el haber convencido a Luhmann de una exposición abreviada y, quizás, de la intervención en la forma menos severa de redactar, a favor de quienes no están familiarizados con el estilo de teoría Luhmanniana.

Al poco tiempo, el libro apareció editado en Italia con la finalidad expresa de que sirviera de introducción a la teoría luhmanniana, para estudiantes de posgrado.

Mediante un intercambio epistolar intenso, Luhmann accedió a la traducción, no sin antes advertir: *estos materiales aparecerán pronto en Alemania tratados de manera más extensa.*

Para entender cabalmente a Luhmann no hay que perder de vista el propósito que lo guía. En medio de una sociología que ha renunciado a pensar la sociedad como un todo, *Luhmann le enfrenta el programa de una teoría que aferra la sociedad en calidad de sistema.* Este sistema posibilita la diferenciación en la sociedad y gobierna la evolución misma. Las teorías parciales de los sistemas

de funciones (política, economía, educación ...) quedan encuadrados, así, dentro de una teoría global del sistema *sociedad.*

En este libro, Luhmann no se propone presentar análisis específicos sobre determinados ámbitos sociales; la propuesta se sitúa, más bien, en el ofrecimiento de un marco categoría que permita asir la sociedad moderna. Con otras palabras, lo que Luhmann intenta es desarrollar la lógica fundamental sobre la que está cimentada la sociedad contemporánea, a partir de conceptualizaciones novedosas.

Un ejemplo traído de la física, y ante el cual los físicos manifiestan gran sensibilidad, podría esclarecer con más precisión el propósito de Luhmann: el movimiento del planeta Mercurio es susceptible de ser descrito de manera distinta si en lugar de la teoría de Newton se emplea la de Einstein. De hecho las predicciones de Einstein resultaron más precisas y esto bastó para confirmar la supremacía de la nueva teoría.

Aunque para propósitos prácticos la de Newton siga siendo accesible, por la simplicidad.

Luhmann ofrece una teoría que tiene la pretensión de ser capaz de describir todo el funcionamiento de la sociedad; aunque para efectos impresionistas en la práctica, se pueda echar mano de otro instrumental teórico menos complejo y quizás más manipulable.

## El problema central de la sociología:

Luhmann es inaccesible si previamente no se aclara por qué opta por la Teoría de Sistemas en la explicación de lo social.

El problema central que enfrenta la sociología es cómo poder explicar las estructuras constantes de la experiencia y la acción social. Si se parte de los individuos se observa que cuando eligen, lo hacen de una manera impredecible. Los actores tienen una forma constitutiva de elección que se puede designar bajo el término de digitalizada: a cada sí de una propuesta, pueden responder con un no; a la verdad, se puede contraponer la mentira; a la paz, la guerra; al consenso, disenso; a mi alternativa, otra de magnitud y características diversas. Cada individuo opera bajo principios de elección alternos: el polo positivo o negativo de la elección varía conforme a

mecanismos que no son observables en el interior de las conciencias. Este hecho fundamental de la binariedad del elegir, conduciría directamente a la consideración de la imposibilidad de la construcción social, dado que el mundo de las posibilidades individuales se manifiesta de manera *contingente:* lo que para uno (ego) es así, para el otro (alter) puede ser de diversa manera. Lo social se dispararía en la forma de una haz infinito de posibilidades en las que nadie podría coincidir.

La tradición de occidente trató de resolver el problema mediante una especie de coacción. Se impuso la tradición humanista y ética a partir de la cual lo social fue tratado en calidad de una teoría normativa de las elecciones correctas y prudentes. Se dejaba de lado el mundo del egoísmo, de la virtud soberbia, de la maldad desmedida, que al final de cuentas también constituye mundo del hombre. Frente a la binariedad constitutiva de la elección, la moral privilegio sólo un lado de los polos: el positivo.

Hobbes redefine el problema y lo considera desde un ángulo inusitado. Los individuos se deciden preferencialmente por la elección no ética, es decir, la guerra. De aquí la necesidad de un Estado que estableciera y garantizara el orden en las relaciones sociales. Para él, el instrumento que transforma la naturaleza en orden es de carácter legal, el contrato social; y la ciencia que reconstruye conceptualmente el establecimiento del orden es, naturalmente, ley y política.

La sociología, hasta Parsons, se quedó atascada con respecto a la solución teórica del problema de la doble contingencia del elegir, ya que trató de resolverlo en términos de relación entre seres humanos: Durkheim postuló el mecanismo de la solidaridad moral en la base de la constitución social; Weber aferra el devenir del mundo moderno a manera de incremento de racionalización según el esquema de fin/medios, y la acción social sólo es concebible provista de sentido con tal de que se le reconstruya en términos de dicha racionalidad.

Luhmann sitúa la solución fuera de este círculo *contingente* de referencias:

> La situación básica de la doble contingencia es, entonces, sencilla: dos cajas negras, a causa de quién sabe qué casualidad, entabla relación una con otra; cada una determina su propia conducta por medio de operaciones autorreferenciales complejas dentro de sus propios límites.

> Lo que queda a la vista es por lo tanto, y necesariamente una reducción de complejidad. Cada una presupone lo mismo respecto de la otra...Por medio de una *simple suposición* generan certeza de realidad, puesto que esta suposición lleva a suponer la suposición en el *alter ego*. [ Las dos cajas negras permanecen separadas, no se funden, no se comprenden mejor que antes; se concentran en lo que pueden observar en el otro como sistema -en-un-entorno, como input o output, y aprehenden en cada caso su forma autorreferencial desde su propia perspectiva de observador.
> Pueden tratar de influir en lo que observan por medio de su propia acción; y nuevamente pueden aprender del feedback. De este modo se puede generar un orden emergente *condicionado* por complejidad de los sistemas que lo hacen posible, lo cual no depende de si esta complejidad también se puede calcular y controlar. A este orden emergente lo llamaremos *sistema social*[1].

**La sociedad**

Con ayuda de un dispositivo teórico de alto refinamiento proveniente de la teoría de sistemas, Luhmann logra aislar lo social de tal manera que la *sociedad* aparece como sistema y el ser humano como entorno de ese sistema. Un sistema se caracteriza sobre todo:

1.- Por unidad de operación, la reproducción de un sistema depende, por lo tanto de una homogeneidad suficiente de operaciones que defina la unidad de un determinado tipo de sistema. Para sensibilizarse ante este principio, basta pensar que:

> el hombre aparecerá por él mismo o pora un observador como unidad, pero constituye un sistema. Y mucho menos se puede constituir un sistema con una pluralidad de hombres. Bajo tales supuestos se pasaría por alto que el hombre no es ni siquiera capaz de observar por sí mismo lo que sucede dentro de él respecto de procesos físicos, químicos y

[1] Niklas Luhmann, *sistemas Sociales, Lineamientos para una Teoría General*, México, Alianza/Universidad Iberoamericana, 1991, p. 125.

vitales. Su sistema psíquico no tiene acceso a la vida, requiere de la comezón, el dolor o cualquier otro medio para llamar la atención, con el propósito de provocar que opere otro nivel de conformación de sistemas, la conciencia del sistema psíquico[2].

2. Por producir una constante diferencia con respecto al entorno, de lo contrario el sistema tendría a diluirse:

> Los sistemas están estructuralmente orientados al entorno y sin él no podría existir. Por lo tanto no se trata de un contacto ocasional ni tampoco de una mera adaptación. Los sistemas se constituyen y se mantienen bajo la creación y la conservación de la diferencia con el entorno, y utilizan sus límites para regular dicha diferencia.
> Sin diferencia con respecto al entorno no habría autorreferencia, ya que la diferencia es la premisa para la función de todas las funciones de todas las operaciones[3].

A partir de estos dos teoremas Luhmann descubre que lo social no puede surgir directamente de la interrelación humana, por más que se la trate categorialmente con términos de interacción, reflejo, reciprocidad de las perspectivas, o incluso reciprocidad de los servicios. Estas categorías dan por supuesto demasiada simetría en la perspectiva de los actores, en un contexto teórico moderno en el que se supone autoselectividad de los puntos de vista y sobretodo la incomprensibilidad del otro.

Lo social no surge del hombre. Consiste en una solución emergente de tipo evolutivo que precede a los sujetos, y que está encaminada a proveer estructuras de sentido que se imponen a la tendencia radical de la desintegración. El sistema social es parcialmente mundo del hombre y totalmente mundo de lo social. En Luhmann, por razones de posición teórica, estos dos mundos no coinciden punto por punto. Lo social no está construido a imagen y semejanza del hombre, sino que es el resultado de una coacción práctico evolutiva, su tendencia es a la reproducción de una dinámica autorreferida.

El ser humano es entorno del sistema: produce ruido, inquieta, desestabiliza el sistema; pero este puede solo reconstruirse en términos de un

[2] Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p.61

[3] Ibid. p, 39.

dinamismo preestablecido mediante procesos de acumulación evolutiva.

En esta disposición de teoría lo que hay que entender es que lo social y el ser humano son entidades autónomas. Cada uno actúa con principios de operación diversos (comunicación-conciencia) y no pueden ser reducidos a un denominador común.

Entre ser humano y sociedad existe un acoplamiento estructural, lo que significa que la evolución ha encontrado en la comunicación de la sociedad el medio de la socialización del hombre. Pero esta socialización no es en sentido estricto humanización. Los humanos, las personas concretas, participan en los sistemas, pero no forman parte constitutiva de ellos, ni de la sociedad misma. La sociedad no esta compuesta de seres humanos, sino solo de comunicación.

Si se parte de esta premisa, el desarrollo social se puede entender como un aumento en el desempeño comunicativo, pero no como un aumento de humanización en la dirección de Rousseau o Nietzche (el primero, la perfectibilidad de la naturaleza humana; el otro, la supremacía de la energias dionisíacas).

En otras palabras la civilización y sus resultados son consecuencia de la condiciones del cometido de la comunicación y si se entiende al grado tan alto de evolución sociocultural que se ha alcanzado, la única posibilidad para los individuos concretos de adaptarse a esta situación es mediante procesos comunicacionales. Lo que quiere decir que el mundo de las posibilidades sociales está circunscrito a las posibilidades de la comunicación.

Lo social nunca ha sido (y probablemente nunca lo será) el espacio de la realización absoluta de las posibilidades mas humanas del hombre. La sociedad manifiesta una consistencia propia (si bien dinámica y evolutiva), una regulación autorreferente que da pie a que cada individuo la experimente en grados de profundidad (o de decepción) y en direcciones diversas. Pero estos grados de profundidad subjetiva no pertenecen propiamente al ámbito de lo social: son el entorno de lo social. El descubrimiento moderno de los inconmensurable de la interioridad humana, a partir de Freud, advierte que no es posible construir una sociedad que pueda corresponder a tales posibilidades de variación.

Bajo estos presupuestos se hace comprensible entonces un texto tan severo como el siguiente de Luhmann:

Un modo racional de afrontar los problemas puede ser pretendido únicamente en la sociedad y solo bajo las condiciones de la prosecución de su autopoiesis, y esto implica siempre el mantenimiento de la diferencia. El mismo problema se repite dentro de la sociedad en el ámbito de cada uno de sus sistemas de funciones. Aun aquí las oportunidades de la racionalidad consisten en el mantenimiento y en la utilización de las diferencias, no en su eliminación. La irritabilidad de los sistemas debe reforzarse, y esto puede suceder solo en el contexto de su operar autorreferencialmente cerrado. Pero precisamente a esto aspira la teoría de sistema cuando trata la distinción entre sistema y entorno como la forma del sistema.

Más que en cualquier otra teoría de la sociedad, de esta manera surgen en el centro de la concepción teórica los problemas ecológicos y exactamente en el mismo sentido los problemas humanos. El hecho de que la teoría fije su atención en la diferencia (entre sistema y entorno) hace dirigir la mirada hacia los problemas que hemos evocado de una manera que elimina toda esperanza de solución.

Solo si se acepta esto, se podrán tratar los problemas como un programa de trabajo, y se podrá intentar la mejora de la posición del sistema de la sociedad en relación con el entorno humano y su entorno no humano, conforme a criterios que deben construirse y modificarse en la misma sociedad[4].

**La comunicación**
**Como elemento constitutivo de la sociedad:**

Las disposiciones teóricas anteriores nos han conducido a la comunicación. Sociedad y comunicación son para Luhmann lo mismo:

> La sociedad es el concepto social mas amplio, incluye todo lo social, y por consiguiente, no conoce ningún entorno social. Si se agregan factores sociales, si surgen interlocutores o temas de comunicación novedosos, la sociedad crece, pues esos factores arraigan en la sociedad, no pueden

[4] Niklas Luhmann, Teória de la sociedad, mimeo, p.82

ser externalizados ni tratarse como una cosa de un entorno, ya que todo lo que es comunicación es sociedad[5].

La manera tradicional del tratamiento de la comunicación supone sujetos: el hombre es quien comunica. Para Luhmann esto es una ilusión de óptica. Es cierto que la comunicación presupone el concurso de un gran número de personas, pero precisamente debido a eso la unidad de operación de la comunicación no puede ser imputada a ninguna persona en particular. La comunicación es genuinamente social, ya que tiene como supuesto la existencia de un sistema social de comunicación para que cada individuo lo actualice. La comunicación no se distingue por que produzca una conciencia común colectiva, en el sentido de una total compatibilidad con toda la complejidad subjetiva de los individuos;La comunicación no puede operar un consenso en el sentido de un acuerdo completo, y sin embargo la comunicación funciona. Es decir, la comunicación se sitúa por encima de estados psíquicos divergentes. Querer explicar la comunicación como acuerdos entre los individuos supondría el presupuesto (altamente discutible) de una total simetría de los estados subjetivos.

La comunicación se instaura como un sistema emergente, en el proceso de la civilización. Los seres humanos se hacen dependientes de este sistema emergente de orden superior, con cuyas condiciones pueden elegir los contactos con otros seres humanos. Este sistema de orden superior es el sistema de comunicación llamado *sociedad*.

La comunicación restringue y distribuye posibilidades reales de selección que puedan presentárseles a los individuos considerados aisladamente. De aquí que la sociedad (la comunicación) consista fundamentalmente en procesos de reducción de las posibilidades abiertas. La comunicación condensa posibilidades, determina lo que es factible evolutivamente, establece formas preestructuradas que significarán el punto de partida restringido de toda experiencia subjetiva humana.

El lenguaje limita las posibilidades, pero no garantiza, por si solo que la experiencia de un individuo será aceptada por el otro como premisa de su otra selección el lenguaje reduce complejidad, pero no condensa un espectro mínimo de motivaciones necesarias para los contactos. Por eso, necesariamente

[5] Niklas Luhmann, Sistemas sociales, op. cit. p. 408

surgen en la evolución los sistemas sociales (economía, política, religión, educación....) estos sistemas tienen la peculiaridad de limitar el proceso de la información, y además imponen un modelo comprimido de coordinación de motivaciones que no son relacionables entre sí. Los sistemas sociales no designan estados psicológicos, sino construcciones sociales, para las cuales es suficiente con que se presupongan estados de conciencia correspondientes.

El que se acepten las comunicaciones significa únicamente que su aprobación se pone como premisa para ulteriores comunicaciones, independientemente de lo que se puede verificar, después en cada conciencia.

Digámoslo, ahora de forma abreviada:la comunicación individual es posible si previamente existe un sistema comunicacional. este sistema por más que suponga la conciencia de los individuos, no puede reducirse a la acción individual, y mucho menos a la colectiva; Es resultado emergente de una disposición evolutiva:

> Uno se lo puede imaginar como un pulsar constante: con cada selección temática, el sistema se expande o se contrae, recoge contenidos con sentido y deja de lado otros[6] .

La concepción tradicional de la comunicación opera con sujetos y habla de trasferencia de mensajes de un ego hacia un alter. En el concepto de comunicación de Luhmann, los individuos tienen que dar por supuesto un sistema de comunicación en curso, en cuya pantalla se hace plausible tanto la información como la comprensión:

> no es el hombre quién puede comunicarse, solo la comunicación puede comunicar. La comunicación constituye una realidad emergente sui generis. De la misma manera como los sistemas de comunicación (como también por otra parte los cerebros, las células, etc, etc....)los sistemas de conciencia también son sistemas operacionalmente cerrados. No pueden tener contacto unos con otros. No existe la comunicación de conciencia a conciencia, ni entre el individuo y la sociedad. Si se quiere comprender con suficiente precisión la comunicación es necesario excluir tales posibilidades (aun la que consiste en concebir la sociedad como un espíritu colectivo).

[6] Niklas Luhmann, op. cit, p. 158

> Solamente una conciencia puede pensar (pero no puede pensar con pensamientos propios dentro de otra conciencia) y solamente la sociedad puede comunicar. Y en los dos casos se trata de operaciones propias de un sistema operacionalmente cerrado determinado por la estructura[7].

**Consideraciones metodológicas sobre los sistemas:**

El punto de partida del método de Luhmann arranca de las categorías sistema/entorno y complejidad. Desde un principio las entiende de manera formal, y no conforme al modelo de organismo (a pesar de que Habermas piensa lo contrario)[8]

Los sistemas son unidades estructuradas de forma variable con respecto al tiempo; y se mantiene frente a un entorno complejo y cambiante gracias a la posición de una diferencia con respecto al entorno. La conservación del sistema se entiende como una operación ordenadora del propio sistema, conforme a su propia organización y en la que el entorno es fuente de constantes estímulos.

Estimular es un rango de operación radicalmente distinto que el causar. De aquí que esta teoría conciba el sistema en calidad de autopoiético: para poder subsistir ha de resolver permanentemente la tarea de mantener, frente a un entorno cambiante cuya dinámica le es contraria, una lógica de operación en la que el sistema mismo determina sus propios límites y estructuras.

La conservación de la propia dinámica es el problema supremo al que se enfrenta el sistema; amenazas permanentes a su patrimonio caracterizan,

[7] Niklas Luhmann, Teória de la sociedad. mi meu, p.41

[8] Ver:la lógica de las conciencias sociales, Madrid. Tecnos, 1988 pp. 312ss. Habermas inventa su propia teoría de sistemas y después se la adjudica a Luhmann. Esta manera de proceder facilita la crítica pero deja entrever la poca atención concedida a los conceptos originales. no cabe duda: los grandes autorregula sus propias concesiones. En este apartado y en el siguiente tomó el hilo discursivo y hasta el modo de decir de Habermas pero lo vació a categorias Luhmannianas, el resultado es radicalmente diverso, uno se persuade: los dos están hablando de cosas distintas.

así, la relación del sistema con el entorno, al mismo tiempo que las operaciones del sistema tienen como función dar una solución autoreferida frente a esos peligros.

El concepto de *complejidad* sirve para determinar formalmente la relación sistema/entorno. Llamamos complejo a un sistema que para operar se ve forzado a poner en marcha una selección. La complejidad no sólo se determina por el incremento cuantitativo de los elementos, sino por el hecho de que para realizar una operación, estos sistemas se ven coaccionados a seleccionar entre sus propios elementos: un sistema complejo no puede poner todo en marcha, al mismo tiempo[9].

La estructura de un sistema es menos compleja, cuantitativamente, que la complejidad del entorno; y esto por la simple razón de que en el entorno existen otros sistemas. Sin embargo, cualitativamente, un sistema puede ser más complejo que el entorno, ya que gracias a la forma específica de su complejidad el sistema compensa las ventajas de complejidad por parte del entorno. Debido a esta complejidad cualitativa el sistema puede responder a los posibles cambios que se efectúen en el entorno y que puedan afectar el sistema.

Este intercambio entre sistema y entorno queda expresado bajo la ley de la *variedad requerida* (requisite variety, Ashby) que designa la manera en la que un sistema construye una complejidad adecuada para el comercio con el entorno, cuando éste es más complejo.

Esta complejidad *adecuada* no puede operar sino mediante una selección de las posibilidades propuestas en el entorno. El sistema *reduce complejidad.* Podríamos afirmar, aunque evoque a Hegel, que reduce complejidad cuantitativa; pero al hacerlo aumenta para sí mismo complejidad cualitativa.

Surge, así, necesariamente un gradiente de complejidad entre entorno y sistema. El sistema afirma su propia consistencia en la medida en que aferra y

[9] Esto lo saben muy bien los que estudian el cerebro: la sinapsis es el punto de contacto estrecho que existe entre neurona y neurona, o entre neuronas y otras células, como en la sinapsis neuro muscular... Es sólo a través de especializaciones como éstas que es posible entre las neuronas, así como entre éstas y las células, la influencia mutua de manera localizada y no difusa o generalizada, como ocurriría si las interacciones fueran mediante cambios de concentración de algunas moléculas en el torrente sanguíneo. Humberto Maturana y Francisco Varela. *El Árbol del Conocimiento*, Chile, de. Universitaria. 1990. p. 106.

domina operativamente el fragmento de entornoque es efectivamente relevante para la conservación de su patrimonio sistémico.

El comportameinto del sistema puede interpretarse, desde esta perspectiva, no como adaptación o metabolismo; sino más bien como coacción especial hacia su propia autonomía:

> No se trata de adaptación ni de metabolismo: se trata más bien de una coacción especial hacia la autonomía, con el resultado de que el sistema simplemente dejaría de existir, aún en un entorno favorable, si en la reproducción de sus elementos no los proveyera de sentido[10].

**Sistemas que procesan Sentido:**

La característica específica de estos sistemas sociales, y que los deslinda radicalmente de todo tratamiento orgánico biológico, es que son sistemas que operan en el medio del *sentido*.

Luhmann entiende el sentido como una categoría prelingüística que funda, a su vez, el lenguaje. La pregunta de qué es el sentido es inabordable, ya que la respuesta tiene que hacer uso del *sentido* para contestarla. El *sentido* se impone en calidad de horizonte. Precede a todo lo que se pueda preguntar o saber sobre él:

> Los sistemas adheridos al *sentido* no pueden experimentar ni actuar sin *sentido*; no pueden dinamitar la remisión del *sentido* al *sentido* en la cual ellos mismos están implicados ineludiblemente. Dentro de la organización autorreferencial plena de *sentido del mundo se dispone de la posibilidad de la negación pero esta posibilidad, por su parte, sólo puede ser utilizada con sentido*. Cualquier intento de negación de *sentido* presupondría de una manera general, *sentido* y tendría lugar en el mundo. *El sentido es pues una categoria innegable y sin diferencia* (sub. JTN). Su superación (Aufhebung) consistiría —en el más estricto de los significados— en la aniquilación, y eso sería asunto de una instancia externa impensable[11].

Husserl había ya apuntalado el concepto de sentido, al entenderlo de manera empírico fenomenológica. En primer lugar *sentido* significa

[10] Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales*, op. cit., p. 34.
[11] Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales*, op. cit., p. 82.

sencillamente el trasfondo (Hintergrund) de cualquier percepción o experiencia particular. Todo lo que se experimenta está inmediatamente precedido de una pantalla de posibilidad. Lo particular adquiere *sentido*, porque está precedido de la totalidad si bien bajo la forma de horizonte. Este horizonte está indeterminado o imperfectamente determinado, pero nunca es completamente vacío. Toda experiencia hace relación a un sentido más general y total y remite necesariamente a la simultaneidad con otros objetos en el mundo. La gran tradición de pensamiento de occidente ha intentado horadar en el *sentido* del *sentido*. Las respuestas en las ciencias sociales se han acurrucado en la hermeneútica y sus derivados, y al *sentido* lo hacen depender de procesos de interpretación que aspiran a una integración comprensible a partir de un contexto previo.

En Luhmann el *sentido* no tiene otro fundamento ulterior que el mismo *sentido* (por tanto autorreferencial) y no es abordable en calidad de todo.

Al igual que en el caso del problema de la complejidad, surge nuevamente el problema de la autorreferencia, en la forma del sentido. Cada intención de sentido es autorreferencial en la medida en que prevé su propia posibilidad de reactualización, por lo tanto, se retoma en su estructura de remisión como una entre muchas posibilidades de vivencias y acciones adicionales. El sentido en general sólo puede ganar realidad actual en la remisión a un sentido diferente; así, no hay autosuficiencia puntual ni un *per se notum*[12].

La única delimitación de tipo general que es posible hacer es que el *sentido* es la solución emergente de carácter evolutivo con respecto a la socialización:

> Los sistemas psíquicos y sociales surgieron en el camino de la coevolución. Un tipo de sistema es entorno imprescindible del otro. Las razones de esa necesariedad radican en la evolución misma que posibilita ese tipo de sistemas. Las personas no pueden permanecer ni existir sin los sistemas sociales, y viceversa. La coevolución condujo hacia ese logro común que es utilizado por los sistemas tanto psíquicos como sociales. Ninguno de ellos puede prescindir de ese logro común, y para ambos es obligatorio como una forma indispensable e ineludible

[12] Ibid. p. 81.

de complejidad y autorreferencia. A este logro evolutivo le llamamos *sentido*[13].

Por tanto el *sentido* es la categoría fundante de todo el proceso de socialización. Entendido así, el sentido es el mundo operativo del hombre. En ese mundo hay realidades emergentes, sinergías que escapan a la planeación consciente de la actividad constructora del ser humano.

El individuo se encuentra situado en el marco de un proceso cosmológico en el que existen dimensiones previamente establecidas. La historia social es una censura en dicho orden. El mundo del sentido es una operación de reducción de complejidad que el hombre ha obtenido en conjunción con fuerzas que lo sobrepasan. Esta construcción no ha sido a placer, ni siquiera racionalmente calculada, sino una operación de alto grado de complejidad en la que el resultado es una mezcla de destino y de voluntad, de errores personales y de aciertos evolutivos.

En la cascada verbal de Heidegger, el *sentido* no significa ni el *conjunto de las cosas materiales, ni la sociedad humana*, ni en general una suma de entes, sino la totalidad previamente proyectada de un horizonte indeterminado. Luhmann prefiere ser categórico:

> La humanidad realiza su unidad en dos niveles, en el del mundo y en el del sistema sociedad. Al mismo tiempo estas instancias se alejan más que nunca: la idea del mundo se ha ido desconcretizando, sus contenidos se han vaciado y ha quedado sólo como concepto directriz para todo lo posible; los símbolos culturales de la representación del mundo ya no coinciden punto por punto con los correlatos de los problemas que se generan en la sociedad. la contingencia ya no puede pensarse como una confrontación de este mundo frente a otro posible, sino únicamente en relación a lo que la sociedad como sistema selecciona.
>
> De aquí nuestra hipótesis de que son precisamente las estructuras comunicativas de los sistemas—la sociedad— las que regulan la medida de la contingencia y la complejidad que se revelan como mundo.

[13] Ibid. p. 79.

La complejidad contingente de las posibilidades de la experiencia y la acción, y sobre todo la complejidad de un *futuro abierto*, deben realizarse en la interacción social —de no ser así, se trataría sólo de una complejidad indeterminada, una especie de *transfondo*, o una fuerza trascendente que con mano invisible rigiera las cosas de este mundo[14].

En la constitución intrínseca del sentido está contenido un principio de negación. El mundo del sentido no es sólo acertante, sino también negante. Esta peculiaridad binaria es exclusiva del sentido, ya que en el mundo externo no existe nada negativo. El hecho mismo de que el sentido puede siempre remitir a otras posibilidades, es decir, que manifiesta una constitución basal de contingencia, está hablando de que el sentido es por antonomasia complejo, y él mismo impulsa la selección. Todo acto de selección lleva implícita una negación recurrente. Debido a esta *alternancia* el sentido se revela autoreferencial, autopoiético. De esta estructura radical de codificación binaria del sentido se desprende la constitución codificada de la comunicación, del lenguaje. De aquí que Luhmann entiende el sentido, en calidad de categoría prelingüística que funda, a su vez, el lenguaje y le confiera características de codificación binaria.

La comunicación para Luhmannn posibilita una actualización común de sentido, provee estructuras de sentido que los actores ponen en la base de su elección; pero esto no significa que haya como condición de posibilidad una comunidad (dilthey) en la que se funde la identidad del significado. La comunicación precede a los sujetos; dota de un punto de partida reducido con respecto a las infinitas posibilidades subjetivas de los actores.

La comunicación (como selección de sentido) no puede consistir en una especie de *participación en lo mismo*, garantizadora de la identidad de los significados. El sentido del sentido no estriba en que pueda compartirse intersubjetivamente, en que pueda ser idéntico para un comunidad de hablantes y de agentes.

Las soluciones de tipo evolutivo que provee el sentido no guardan relación directa ni con la subjetividad, ni con la idealidad normativa del lenguaje (Apel, Habermas). Hasta cierto punto, las respuestas más consistentes de la

[14] Niklas Luhmann, Soziologische Aufklärung 2, Opladen, Westdeutcher Verlag, 1986, p. 65.

evolución social son soluciones *improbables*, inusitadas, desconcertantes, y en esa medida, no pueden ser catalogadas ni en términos de irracionales, ni de racionales. La semántica más cercana para su tratamiento ocurre en otro glacis. Sólo habría que recordar cómo se ha impuesto el dinero como medio de intercambio, cuando desde una perspectiva racional hubiera sido más consistente esperar que el oro, la plata, la sal (con respaldo de valor) hubieran tomado ese lugar prominente. No se escapan al tratamiento de lo improbable ni el amor, ni el poder, la educación, el arte, la religión. Cualquiera que haya tenido una experiencia mínima con las soluciones que confiere el derecho se dará cuenta que lo jurídico acontece de modo ortogonal con respecto a los deseos subjetivos de la conciencia.

Si se pudiera caracterizar con una palabra la teoria de Luhmann, no se erraría si se escoge la de teoría de lo improbable:

> La receta metodológica es buscar teorías capaces de declarar como *improbable* algo normal. Esto puede realizarse, desde una perspectiva funcional, por medio de la presentación de problemas que permitan exhibir los contenidos normales de la experiencia del mundo vital como la solución de un problema ya resuelto, aunque existan otras alternativas de solución[15].

**La Arquitectura de la Teoría de Luhmann:**

Vale la pena insistir, al final de esta introduccion, en la arquitectura general de la teoría de Luhmann. El siguiente cuadro ayudará a propósitos de intelección:

[15] Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, op. cit., p. 129.

1 propuesta epistemológica de la teoría

2 Teoría General de la Sociedad

*Las sociedades como sistema - Teoría de la comunicación- Teoría de la Evolución*
*Teoría de la Diferenciación de la Sociedad- Teoría de la Autodescripción de la Sociedad*

*Teoría General de la Organización*

*Teoría General de la Interacción*

3 Monografías sobre campos específicos:

*Política- Economía - Derecho- Educación - Religión - Arte - Ciencia - Intimidad*

4.- La teoría de la sociedad (tema del libro que nos ocupa) está sostenida sobre los cimientos de cinco teorías generales: a) Teoría de Sistemas; b) Teoría de la comunicación; c) Teoría de la evolución; d) Teoría de la diferenciación de la sociedad; d) Teoría de la autodescripción de la sociedad. Cada una de estas teorías están conformadas por un cuerpo exclusivo de teoremas; sin embargo, la teoría de sistemas corre por todas de modo transversal.

5. Luhmann ha incursionado en los campos específicos de aquellos sistemas sociales que se han diferenciado a tal grado que se manifiestan con características universales: política, economía, educación, derecho, religión, ciencias, el ámbito de la intimidad y últimamente el arte.

Cada uno de estos campos representa en la obra de Luhmann varios libros y numerosos artículos. El objetivo de estos campos monográficos es hacer ver cómo se aplica, en ellos, la teoría general de la sociedad, y cuáles son las características exclusivas que los definen en calidad de autónomos. En todos estos campos Luhmann muestra una soberanía de comprensión y movimiento que sorprenden. Aun en el ámbito de las cuestiones económicas que reclamaría tratamientos muy delicados, la propuesta de intelección del fenómeno no deja de ser sustancial e ingeniosa.

6. Como parte integral de la propuesta teórica, Luhmann tiene estudiada la manifestación de la *organización*. Por la bibliografía contenida y el método de abordar el objeto se colige a partir de tres libros capitales (Función y Consecuencias de laOrganización Formal, Fin y racionalidad en los Sistemas y Teoría general de la Organización) que es uno de los grandes teóricos, en el mundo, sobre cuestiones organizativas.
Luhmann es eso, uno de los espíritus más sorprendentes y de más vasta formación de nuestro tiempo (Habermas)[16].

Miguel Romero Pérez, el traductor por razones de amistad, abandonó lo suyo, las letras, y se sometio a la dura prueba de interpretar el modo de decir de los sociólogos, y sobre todo de Luhmann. Contó con la colaboración muy estimada de Carlos Villalobos. El libro salió ganando cualidades no contenidas en el original: elegancia de estilo y un uso insólito de las preposiciones, no frecuentes en la obra sociológica.

**Javier Torres Nafarrate**

[16] Jürgen Habermas, *La lógica de las Ciencias Sociales*, op. cit., p. 311.

# Teoría de la Sociedad

Este texto es el resultado de un trabajo que hemos llevado a cabo, parte en la ciudad de Lecce, y parte en Bielefeld. En la base de este trabajo está un complejo material constituido por manuscritos que hemos discutido, corregido y resumido. Nuestra intención es hacer accesible un texto para los estudiantes. No se trata de divulgar la teoría, sino de utilizar su conceptualidad, poniéndola a prueba en la construcción de una teoría de la sociedad.

N. L. y R. D. G.

Capítulo 1

# La sociedad como sistema social

## I. La teoría de la sociedad en la sociología

El objeto de nuestra investigación es el sistema social de la sociedad moderna. Lo abordamos en un proyecto que encuentra numerosas dificultades. La primera consiste en el mismo proyecto, el cual es la actualización de una relación circular con su objeto: un objeto que no tiene referencias unívocas. Ni siquiera se ha establecido, en realidad, cuál es el objeto. Al término sociedad, de hecho, no se le asocia una representación unívoca, y tampoco el término social presenta referencias objetivas. Además, el intento de describir la sociedad puede efectuarse sólo en la sociedad, es decir, hace uso de la comunicación, activa relaciones sociales y se expone a la observación. Entonces, de cualquier manera que se pretenda definir el objeto, la definición misma es ya una operación del objeto. La descripción realiza lo descrito: en el momento en que tiene lugar, debe describirse a sí misma. Debe comprender a su objeto como algo que se describe a sí mismo. Usando una expresión que viene del análisis lógico de la lingüística, podríamos decir que cada teoría de la sociedad debe presentar un componente *autológico*[1]. Si, por motivos que puedan derivarse de la teoría del conocimiento, se considera que, al contrario, un componente de esta naturaleza debe excluirse, entonces se debe renunciar a la misma posibilidad de construir una teoría de la sociedad, de la misma manera como se debería renunciar a la lingüística y a otros muchos temas del conocimiento.

[1] En un sentido semejante. Lars Löfgren llama autolingüística a una forma que debe ser desarrollada lógicamente a través de la distinción de planos. Cf. «Life as an Autolinguistic Phenomenon», en *Autopoiesis: a Theory of Living Organizations*, editado por Milan Zeleny, Nueva York 1981, pp. 236-249.

Hasta hoy la sociología no ha sabido plantearse este problema y, por tanto, no ha podido ser ni radical ni consecuente, como hubiera debido. Probablemente éste es el motivo por el que no ha podido aportar una teoría plausible de la sociedad. Hacia el final del siglo XIX parecía que la ausencia de vínculos entre la descripción de la sociedad y su objeto fuera una condición para la cientificidad. Cuando se manifestaban algunos de estos vínculos, la descripción era considerada ideología y, por tanto, se la descartaba. La alternativa consistía en la separación y aislamiento del objeto. Algunos llegaban a pensar que debían renunciar a la elaboración de un concepto de sociedad y limitarse a un análisis estrictamente formal de las relaciones sociales[2]. Otros pensaban que era posible realizar una ciencia rigurosamente positiva de hechos sociales y de la sociedad; y otros más, con base en la distinción entre ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu, se preocupaban por la relativización histórica de cada descripción de la sociedad.

El aislamiento del objeto, sin embargo, implicaba también el aislamiento del sujeto y, consecuentemente, las alternativas que se perfilaban no podían sino oscilar entre el cientificismo ingenuo y el transcendentalismo. De esta manera se pueden explicar las extrañas conexiones entre el transcendentalismo y la psicología social que se encuentra en George Simmel; pero también así se explica el concepto de acción que se encuentra en Max Weber y su relación con el neokantismo y con la teoría del valor.

A pesar de las dificultades que surgían del presupuesto de la separación implícita en el esquema sujeto-objeto y de la imposibilidad de resolver el problema del objeto, queda el hecho de que la sociología clásica nos ha aportado la única descripción de la sociedad con que actualmente contamos. Quizá esto explica el encanto que emana de los clásicos y explica también por qué la mayor parte del trabajo teórico de la sociología actual está dedicado a las retrospectivas sobre la historia de la sociología y a las reconstrucciones del pensamiento de los clásicos.

Lo plausible de aquellas descripciones de la sociedad viene del hecho de que en sus análisis la sociología se vinculaba a una situación histórica, que disolvía la circularidad de la relación con el objeto mediante una diferencia

[2] Esto se da ¡aún hoy! Cf. Friedrich H. Tenbruck, Émile Durkheim oder die Geburt der Gesellschaft aus dem Geist der Soziologie «*Zeitshrift Für Soziologie*» *10* (1981), pp. 333-350.

histórica con la cual se vinculaba a sí misma. De esta manera, la sociología, cuando estaba en sus inicios, afrontaba los problemas estructurales y semánticos que se manifestaron en el siglo XIX.

Al acabarse la confianza en el progreso, también el análisis se vacía de los contenidos que le habían infundido aquella confianza. Los análisis que tematizaban las formas de la gradualidad de las transformaciones evolutivas son sustituidos por análisis que se apoyan en conceptos históricamente plausibles: análisis de la diferenciación social, de las dependencias de la organización, de las estructuras del rol. Se abandona el concepto de sociedad propio de la economía política, centrado en la economía, prevaleciente desde los últimos decenios del siglo XVIII, y se entra en discusiones que fijan su interés en una fundación más espiritual (cultural) o más material (económica) de la sociedad. Al mismo tiempo adquiere significado el interés por la posición del individuo en la sociedad moderna. Esto llega a ser el tema central del análisis sociológico: un tema a partir del cual, sin embargo, la sociedad ahora es vista con mayor escepticismo, en cuanto que ya no es considerada como una totalidad tendiente, sin más, al progreso.

Conceptos como socialización y rol subrayan la necesidad de una mediación teórica entre individuo y sociedad. Al lado de la diferencia histórica, esta distinción entre individuo y sociedad adquiere una función con importancia teórica. Pero, como en el caso de la historia, tampoco aquí se puede plantear la pregunta por la unidad de la división. La pregunta de qué es la historia, sistemáticamente viene soslayada[3] y al problema de qué es la unidad de la diferencia entre individuo y sociedad ni siquiera se le reconoce como problema porque, siguiendo a la tradición, se parte del presupuesto de que la sociedad está compuesta de individuos. Con Max Weber, por último, el escepticismo, que se vuelve posible por una tal situación de la teoría, se difunde hasta llegar a la condena del racionalismo occidental moderno. También se puede recordar el hecho de que al mismo tiempo nace una literatura que sostiene que el individuo moderno no puede encontrar, ni en la sociedad ni fuera de ella, un fundamento seguro para la autoobservación, para la autorrealización o, como se dice con una fórmula de moda, para su identidad. Recuérdese a Flaubert, a Mallarmé o a Antonin Artaud, para sólo indicar algunos autores.[4]

[3] Sobre esto Friedrich H. Tenbruck, Geschichte und Gesellschaft, Berlín 1986.

Después de los clásicos, desde hace casi 80 años, en la teoría de la sociedad, la sociología no ha hecho progresos dignos de mención. En otros sectores ha conseguido muchos éxitos, en el plano del método y en el de la teoría, especialmente en lo que respecta al acopio de conocimientos empíricos; pero se ha evitado la descripción de la sociedad como un todo. Quizá esto se debe a que existe una autocoacción a mantener la distinción entre sujeto y objeto. Mientras tanto, se han ido desarrollando investigaciones especiales sobre una sociología de la sociología, y recientemente se ha desarrollado una especie de sociología reflexiva del conocimiento[5]. En tales contextos surgen problemas de autorreferencia, a los que se les aísla, por así decirlo, como fenómenos especiales, y se les trata como singularidades o como dificultades metodológicas. Lo mismo vale para la figura de la *self-fulfilling-prophecy*.

La única teoría sociológica sistemática que existe hasta el momento ha sido la formulada por Talcott Parsons como teoría general del sistema de acciones. Se presenta como una codificación del saber de los clásicos y como una elaboración de la comprensión conceptual de la acción con la ayuda de una metodología de las tablas cruzadas. Precisamente esta teoría, sin embargo, deja abiertas las cuestiones de la autoimplicación cognitiva, tal como aquí las hemos propuesto, porque no dice mucho sobre el grado de congruencia entre la conceptualidad analítica y la formación real de los sistemas. Ella postula sólo un realismo analítico y así condensa en una fórmula paradójica el problema de la autoimplicación. No considera que el conocimiento de los sistemas sociales depende de las condiciones sociales no sólo por su objeto, sino ya como conocimiento; no tiene presente que el conocimiento (o la definición, el análisis) de las acciones es ya en sí mismo una acción. Por tanto, en las numerosas casillas de su teoría, Parsons mismo no aparece. Y este pudiera ser el motivo por el que la teoría no puede distinguir de una manera sistemática entre sistema social y sociedad, pero puede ofrecer formulaciones sobre la sociedad que tiene un estilo impresionista, novelesco[6].

[4] Cf. Peter Burger, *Prosa der Moderne*, Frankfurt 1988.

[5] Particularmente notoria en Michael Mulkay, The Word and the World: Explorations in the Form of sociological Analysis. Londres 1985; Power, Action and Belief: a New Sociology of Knowledge?, editado por John Law, Londres, 1986.

[6] Para un análisis detallado cf. Niklas Luhmman, «Warum AGIL?» «Kölner Zeitshriff für

¿Cómo se puede explicar este fracaso de la sociología en esta tarea que pertenece inequívocamente a su campo de investigación y que además sería importante para su imagen social? .

Parece natural apuntar a la inmensa complejidad de la sociedad y a la falta de una metodología que se pueda utilizar para tratar los sistemas altamente complejos y diferenciados: una metodología capaz de tratar la llamada complejidad organizada. Este argumento adquiere un peso aún mayor si se considera que la descripción del sistema es parte del sistema y que puede existir un gran número de descripciones como esa. La mayor razón, entonces, para los sistemas hipercomplejos de este tipo es la falta de idoneidad de la metodología convencional, la cual parte o de relaciones muy estrechas y limitadas, o bien de las condiciones de aplicación del análisis estadístico. Este argumento, entonces, debería aconsejar la renuncia a la teoría de la sociedad, y aconsejar el ocuparse, en primer lugar, de la metodología del tratamiento de sistemas altamente complejos o hipercomplejos. Pero es precisamente lo que se ha practicado desde hace casi cuarenta años[7], es decir, desde que se descubrió el problema del método, y naturalmente se ha tenido poco éxito.

Se podría hacer otra reflexión utilizando una formulación de Gaston Bachelard: se trata del concepto de «obstacles épistémologiques»[8]. Con este concepto se nos remite a aquellos obstáculos que derivan de la tradición, impiden un adecuado análisis científico y provocan expectativas que no pueden ser satisfechas. No obstante las evidentes debilidades que padecen, no pueden ser sustituidos.

Estos obstáculos que bloquean el conocimiento están presentes en la idea de la sociedad que hoy prevalece y se manifiestan en la forma de tres hipótesis que se relacionan y se sostienen recíprocamente:

1ª Que una sociedad está constituida por hombres concretos y por relaciones entre los hombres.[9]

Soziologie und Sozialpsychologie 40» (1988), pp. 127 - 139.

[7] Cf. Warren Weaver, «Science and Complexity», «American Scientist», 36 (1948), pp. 536-544.

[8] Cf. Gaston Bachelard, *La formation del'esprit scientifique: Contribution á une Psychoanalyse de la connaissance objective, París 1947, pp. 13 ss. Cf. también las consideraciones sobre los «counteradaptive results of adaptive change», en Anthony Wilden, System and Structure: Essays in Communications and Exchange. 2a. ed. Londres 1980, pp. 205 ss.*

[9] Aún las actuales teorías de los sistemas que introducen el concepto de autorreferencia siguen trabajando con base en la hipótesis de que los sistemas sociales están constituidos por hombres.

2ª Que las sociedades son unidades regionales, territorialmente delimitadas, por lo cual *Brasil* es una sociedad distinta de Tailandia, los Estados Unidos son una sociedad distinta de lo que hasta ahora se ha llamado Unión Soviética, y también Uruguay es una sociedad distinta de Paraguay.

3ª Y que las sociedades, por tanto, pueden ser observadas desde el exterior como grupos de hombres o como territorios.

Las dos primeras hipótesis impiden una determinación conceptual del objeto sociedad. Está claro que no todo lo que se puede observar en el hombre (admitiendo que *sí* es posible observar algo) pertenece a la sociedad. La sociedad no pesa lo mismo que el total de los hombres, y no cambia su peso por cada uno que nazca o por cada otro que muera. No se reproduce por el hecho de que en las células del hombre se transformen las macromoléculas, o por el hecho de que haya cambios de células en los organismos de cada hombre. La sociedad no vive. Tampoco se podrá considerar en serio que los procesos sociales sean, como los neurofisiológicos del cerebro, inaccesibles a la conciencia. Se puede decir lo mismo de todo lo que tiene lugar en el ámbito actual de la atención de cada conciencia, ya sean percepciones o sucesiones de pensamientos.

El hecho de que, a pesar de todas estas evidencias, persista el aferrarse a un concepto humanístico de sociedad, es decir, a un concepto que tiene su

Para citar a un físico, a un biólogo y a un sociólogo: Mario Bunge, «As system Concept of Society: Beyond Individualism and Holism». «Theory and Decision» 10 ( 1979 ), pp. 13-30. Humberto Maturana. «Man and society». en *Autopoiesis. Communication and Society: The Theory of Autopoietic System in The Social Science*, editado por Frank Benseler, Peter M. Hejl, Wolfram K. Köch. Frankfurt 1980. pp. 11-13; Peter M. Hejl, Sozialwissenschaft als Theorie selbstreferentieller Systeme. Frankfurt 1982. Una confusión así sin embargo, vuelve imposible indicar con precisión cuál es la operación que realiza la autopoiesis en el caso de los sistemas orgánicos, neurofisiológicos, psíquicos y sociales. Es típico hacer la concesión de que no todo el hombre es parte del sistema social, sino sólo el hombre en interacción, es decir, en cuanto que con otros hombres actualice experiencias de sentido igual ( paralelizadas ). Véase por ejemplo Peter M. Hejl. *Zum Begriff des Individuums - Bemmerkungen zum ungeklärten Verhältnis von Psychologie und Soziologie, en Systeme erkenner Systeme: Individuelle, soziale un methodische Bedingungen systemischer Diagnostik*, editado por Günter Schiepek, Munich 1982, pp. 115-154 (128). Pero esto, en lugar de mejorar, empeora la situación, porque en este caso, con mayor razón ya no se puede indicar cuál es la operación que realiza esta *distinción*: ni la química de la célula, ni el cerebro, ni la conciencia , ni la comunicación social.

referencia esencial en el hombre, quizá esté condicionado por el temor a quedarse sin una medida para evaluar la sociedad y, por lo tanto, sin el derecho a pretender que la sociedad se haya de organizar de modo humano. Aunque así fuera, sería necesario establecer antes que nada qué produce la sociedad a los hombres y por qué sucede esto.

Algunas objeciones evidentes alientan a rechazar una concepción territorial de la sociedad. Ahora más que nunca, las interdependencias de alcance mundial inciden en todos y cada uno de los aspectos del acontecer social. Aunque quisiéramos ignorar este hecho, estaríamos obligados a volver a un concepto de sociedad que denota nostalgia por la idea de cultura, y se deberían imputar todas las condiciones importantes para el desarrollo ulterior hacia otro concepto: por ejemplo, se debería hablar de un *global system*[19]. Un concepto así, sin embargo, no sería sino un sucesor de aquello que la tradición llama sociedad (societas civilis). El concepto se volvería dependiente de los confines estatales arbitrariamente señalados, o bien, no obstante todas las oscuridades conexas, se restringiría a la unidad de una cultura regional, al lenguaje y similares.

En el caso del concepto de sociedad referido al hombre se incluye demasiado; en el caso del concepto referido al territorio se incluye demasiado poco. En ambos casos el hecho de que se permanezca fijo en concepciones tan inútiles podría estar conectado con el hecho de que se quiere concebir a la sociedad como algo que es posible observar desde fuera. Si se pudiera renunciar a tales hipótesis, estos obstáculos predominantes que bloquean el conocimiento se quedarían sin ningún apoyo. Tanto la tradición conceptual humanística como la regionalística se harían trizas a consecuencia de su inutilidad.

Las investigaciones que este libro presenta buscan dar el paso a un concepto de sociedad radicalmente antihumanístico y radicalmente antirregionalístico. Naturalmente que no niegan que haya hombres y no ignoran tampoco las grandes diferencias que marcan las condiciones de vida en cada región del globo terrestre. Son investigaciones que renuncian a deducir de estos hechos un criterio para la definición del concepto de sociedad y para la determinación de los límites del objeto que corresponde a tal objeto. Una

[19] Basta con ver Wilbert E. Moore. «Global Sociology: The World as a Singular System», «American Journal of Sociology» 71 ( 1966 ), pp. 475 - 482.

renuncia así es necesaria. A los modelos de normas y a los valores que se encuentran en las relaciones entre los individuos se les considera como ideas reguladoras o como componentes del concepto de comunicación. Esto vuelve a traer, bajo nuevos aspectos, el esquema sujeto-objeto. Lo mismo vale para los derechos humanos, para las normas de comunicación en el sentido de Habermas y para las actitudes ante las diferencias que caracterizan el distinto grado de desarrollo en las diversas regiones. Si se practica la renuncia de que hemos hablado, todo esto se mostrará como autoprestación de la sociedad.

## II. Distinción entre sistema y entorno

Con sus instrumentos conceptuales la sociología no ha logrado realizar la autoimplicación de la teoría de la sociedad y, por consecuencia, no ha podido renunciar a las implicaciones del esquema sujeto-objeto. La tradición conceptual de la sociología, por tanto, no ofrece recursos teóricos útiles para superar este esquema y para revolucionar el paradigma de la teoría de la sociedad. Aportaremos esos recursos desde fuera de la sociología. Por eso nos dirigiremos a los más recientes adelantos de la teoría de sistemas, y también a los adelantos que se han producido en el ámbito de distintas teorías: la cibernética, las *cognitive sciences*, la teoría de la comunicación, la teoría de la evolución. En cada caso se trata de contextos de la discusión interdisciplinaria que en los últimos dos o tres decenios han tenido un proceso de radical transformación y que no tienen mucho en común con la conceptualidad sistemática de los años cincuenta y principios de los sesenta. Se trata de avances intelectuales fascinantes y totalmente novedosos que, por primera vez permiten escaparse de la contraposición entre ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu, o entre *hard sciences y humanities*, o también entre ámbitos objetuales dados en forma de leyes y ámbitos objetuales dados en forma de textos (hermenéutica).

La transformación más profunda, que al mismo tiempo constituye también el presupuesto no eliminable para la comprensión de cuanto sigue, consiste en esto: ya no hablamos de objetos, sino únicamente de distinciones. El rechazo del concepto de objeto nos permite no sólo tomar distancias de las implicaciones conexas con el uso de esquemas relativos a aquel concepto,

sino que además nos permite evitar, negándoles desde el principio cualquier espacio conceptual, aquellos presupuestos del tipo de las sustancias sobre los que se ha construido el análisis sociológico, aun cuando se haya desarrollado a escala altamente formales.

Para aclarar la importancia de esta transformación utilizaremos el concepto de forma que George Spencer Brown fundamentó en sus *Laws of From*[11]. La forma no es una forma más o menos bella. La forma es forma de una distinción, por tanto de una separación, de una diferencia. Se opera una distinción trazando una marca que separa dos partes, que vuelve imposible el paso de una parte a la otra sin atravesar la marca. La forma es, pues, una línea de frontera que marca una diferencia y obliga a clarificar qué parte se indica cuando se dice que se encuentra en una parte y dónde se debe comenzar si se quiere proceder a nuevas operaciones. Cuando se efectúa una distinción, se indica una parte de la forma; sin embargo con ella se da, al mismo tiempo, la otra parte. Es decir, se da simultaneidad y diferencia temporal. Indicar es al mismo tiempo distinguir, así como distinguir es al mismo tiempo indicar. Cada parte de la forma, por tanto, es la otra parte de la otra. Ninguna parte es algo en sí misma. Se actualiza sólo por el hecho de que se indica esa parte y no la otra. En este sentido la forma es autorreferencia desarrollada; más precisamente, es autorreferencia desarrollada en el tiempo. Y en efecto, para atravesar el límite que constituye la forma, siempre se debe partir, respectivamente, de la parte que se indica, y hay necesidad de tiempo para efectuar una operación ulterior.

Atravesar es un acto creativo. En efecto, mientras la repetición de una indicación da testimonio sólo de su identidad (más adelante diremos que es prueba de su sentido y, por tanto, lo condensa en situaciones distintas), atravesar y volver a atravesar no es una repetición y, por eso, tampoco puede ser tratado en una identidad única[12]. Esta es sólo otra versión del principio con base en el cual una distinción no puede autoidentificarse mediante el uso. Precisamente en esto se apoya la utilidad del atravesar, como podremos demostrar detalladamente con el ejemplo de la codificación binaria.

[11] George Spencer Brown, Laws of Form, cit. en la ed. de Nueva york 1979.

[12] Spencer Brown, op. cit., pp. 1 s., distingue correspondientemente dos axiomas (los únicos): (1) «El valor de un acto de renombrar es el valor de un acto de nombrar», y (2) «El valor de volver a atravesar no es el valor de atravesar.»

Este concepto de forma tiene cierta semejanza con el concepto hegeliano de concepto, en cuanto que para ambos es constitutiva la inclusión de una distinción. Sin embargo, el concepto hegeliano tiene pretensiones mucho más amplias, a las que nosotros no podemos ni, mucho menos, debemos seguir. De un modo distinto a nuestra forma, el concepto se preocupa por resolver por sí mismo el problema de su identidad, con lo cual elimina la autonomía de lo que es distinto (en el concepto de hombre, por ejemplo, la autonomía de los momentos contrapuestos de sensibilidad y razón). Lo hace mediante la específica distinción de universal y particular, con cuyo *Aufhebung* el concepto se constituye en su singularidad. En contraposición, basta con recordar que la forma es precisamente la distinción misma, en cuanto que apremia a indicar (y por tanto a observar) una u otra parte, y por esta razón no puede realizar ella misma su propia unidad. La unidad de la forma no es su sentido superior, un sentido espiritual. Es más bien el tercero excluido que no puede ser observado hasta que se observa con la ayuda de la forma. También en el concepto de la forma está presupuesto el que ambas partes se determinen, respectivamente, cada una a través de la alusión a la otra. Sin embargo, esto no debe ser entendido como el presupuesto de una reconciliación de su oposición, sino como el presupuesto de la distinguibilidad de una distinción.

Determinar, indicar, conocer y actuar, en cuanto operaciones, consisten en esto: en que se fija una forma, con la consecuencia de que se instaura una diferencia, que produce al momento una simultaneidad y una necesidad de tiempo. Como el pecado original, también la forma produce un corte en el mundo, y la indeterminación que había antes se vuelve inaccesible.

El concepto de forma se distingue así sólo del concepto de contenido o del concepto de contexto[13]: una forma puede consistir en la distinción de algo con respecto a todo el resto, de la misma manera como en la distinción de algo respecto a su contexto (por ejemplo, un edificio respecto a la ciudad o al paisaje que lo rodea), pero también en la disntinción de un valor respecto a su contravalor con la exclusión de otras posibilidades. Cada vez que el concepto de forma señala una parte de una distinción con el presupuesto de que hay otra

[13] Este cambio de conceptos lo ha propuesto Cristopher Alexander. *Notes on the synthesis of Form*, Cambridge Mass. 1964

parte que viene simultáneamente determinada, hay también una supraforma, es decir, la forma de la distinción de la forma respecto a cualquier otra cosa[14].

Esta conceptualidad, que ha sido desarrollada a fin de construir un cálculo de las formas que procesa las distinciones, nos permite interpretar la distinción sistema-entorno. En la perspectiva del cálculo general de las formas, esta distinción constituye un caso particular de aplicación del cálculo. En el plano del método se ha de precisar que lo que practicamos no es la simple sustitución de una explicación de la sociedad con base en un principio, ya sea espiritual o material, por la explicación de la sociedad con base en una distinción. Es verdad indudable que a la distinción sistema-entorno le atribuimos una posición central en la erección de la teoría, pero sólo en el sentido de que, a partir de la distinción, es decir, de la forma sistema, organizamos la consistencia de la teoría, es decir, el contexto de una multiplicidad de distinciones. El procedimiento de que nos servimos, entonces, no es deductivo sino inductivo: consiste en el intento de establecer qué significan las generalizaciones de una forma para otra formas. Aquí, entonces, consistencia no significa sino producción de suficientes redundancias, tratamiento parsimonioso de las informaciones.

Este concepto de forma contribuye a precisar la autocomprensión de la teoría de sistemas, la cual no trata de objetos particulares, ya sean artefactos técnicos o elaboraciones analíticas; su tema es un particular tipo de forma, una particular forma de formas, se podría decir, que explicita, con referencia al caso del sistema-entorno, las propiedades generales de toda forma de dos partes.

Todas las propiedades de la forma también valen aquí: tanto la simultaneidad de sistema y entorno, como el hecho de que todas las operaciones tienen necesidad de tiempo. Ante todo, sin embargo, si se usa este modo de representación, hay necesidad de clarificar que sistema y entorno, en cuanto que constituyen las dos partes de una forma, pueden sin duda existir separadamente, pero no pueden existir, respectivamente, uno sin el otro. La unidad de la forma permanece presupuesta como diferencia, pero la diferencia misma no es fundamento de las operaciones. No es ni sustancia ni sujeto, sino, en el

[14] Volveremos sobre esto al ocuparnos de la distinción entre medium y forma. Cf. capítulo 2, pp. 86 ss.

[15] Así, en modo explícito y detallado, Fritz B. Simon, *Unterschiede.. die Unter shiede, die*

plano de la historia de la teoría, entra en lugar de estas figuras clásicas. Las operaciones son posibles sólo como operaciones de un sistema. Pero el sistema puede operar también como observador de la forma. Puede observar la unidad de la diferencia, la forma de dos partes como forma: a su vez puede: hacer esto sólo si puede formar otra forma, es decir, si la distinción a su vez puede operar una distinción[15]. Así también los sistemas, si son suficientemente complejos, pueden aplicarse a sí mismo la distinción sistema-entorno. Pero esto lo pueden hacer sólo en el caso de que efectúen una operación que realice tales aplicaciones. En otras palabras, los sistemas pueden distinguirse a sí mismo respecto a su entorno, pero sólo como una operación que se verifica en el mismo sistema. La forma que ellos, por así decirlo, producen ciegamente, operando recursivamente y por tanto diferenciándose, de nuevo está a su disposición cuando se observan a sí mismos como sistema en un entorno. Sólo así, entonces, sólo con estas condiciones, también la teoría de sistemas constituye el fundamento para una determinada praxis del distinguir y del indicar. La teoría de sistemas utiliza la distinción entre sistema y entorno como forma de sus observaciones y descripciones; pero para poder hacerlo debe ser capaz de distinguir esta distinción respecto a otras distinciones, por ejemplo, respecto de la teoría de la acción y, en general, para poder operar de este modo, debe formar un sistema: es decir, que en este caso, debe ser ciencia. En su aplicación a la teoría de sistemas, la concepción que hemos presentado satisface el requisito que buscábamos: el requisito de la autoimplicación de la teoría. La comprensión que la teoría tiene del objeto la apremia a sacar conclusiones sobre sí misma.

Si se acepta este punto de partida precisamente de la teoría de la diferencia, entonces, todos los avances de la reciente teoría de sistemas aparecen como variaciones sobre el tema sistema y entorno. Inicialmente, movidos por representaciones relativas al intercambio de la materia o movidos por representaciones del tipo input-output, nos sentíamos preocupados por explicar que existen sistemas que no están sujetos a la ley de la entropía, sino que están en condiciones de construir una neguentropía y que, por lo tanto, precisamente por la apertura del sistema y por su dependencia del entorno, están en

*Unterschiede machen: Klinische Epistomologie: Grundlage einersystemischen Psychiatrie and Psychosomatik*, Berlín 1988. especialmente pp. 47 ss.

condiciones de reforzar su distinción del entorno. De aquí se podía concluir que independencia y dependencia respecto del entorno no son características del sistema que se excluyan recíprocamente, sino que, en ciertas condiciones, pueden estar recíprocamente acrecentadas. La pregunta, entonces, es: ¿bajo qué condiciones? Se podría buscar una respuesta mediante el auxilio de la teoría de la evolución.

Un primer paso en el sentido del desarrollo está constituido con la inclusión de relaciones autorreferenciales y, por tanto, circulares. En un primer momento se pensó en la construcción de estructuras del sistema a través de procesos propios del sistema y se habló, por tanto, de autoorganización. El entorno era comprendido como fuente de un rumor no específico (carente de sentido), del cual, sin embargo, el sistema podía encontrar un sentido a través de la conexión de las propias operaciones. Así se buscó explicar que el sistema — ciertamente en dependencia del entorno, pero en ningún caso sin él, y sin estar determinado por él — se puede organizar por sí mismo y puede construir su propio orden: *order from noises*[16]. Visto desde el sistema, el entorno actúa casualmente sobre el sistema[17]; pero precisamente esta casualidad sería inevitable por la emergencia del orden, y mientras más complejo se vuelve el orden, esta casualidad es más inevitable.

A este nivel de la discusión en concepto de autopoiesis de Humberto Maturana significa un elemento nuevo[18]. Los sistemas autopoiéticos son los que producen por sí mismos no sólo sus estructuras, sino también los elementos de que están compuestos, precisamente en la trama de estos elementos. Los elementos—en el plano temporal son operaciones—de los cuales los sistemas autopoiéticos están costituidos, no tienen una existencia independiente: no se

[16] Cf. Heinz von Foerster. On Self-organizing Systems and their Envirotments, en Self-organizing Systems: Proceedings of an interdisciplinary Conference, editado por Marshall C. Yovits, Scott Cameron. Oxford 1960. pp. 31-50; Herni Atlan, Entre le cristal et la fumée, París 1979.

[17] Henri Atlan llega a defender que, precisamente por esto, las transformaciones de la organización del sistema pueden ser explicadas sólo desde fuera. Cf. L'émergence du nouveau et du sense, en L'auto-organization: De la physique au politique, editado por Paul Dumouchel, Jean Pierre Dupuy, París 1983, pp. 115-130; cf. también id. Disorder, Complexisy and Meaning, en Disorder and Order: Proceedings of the Stanford International Symposium, editador por Painsley Livingston, Saratoga Cal. 1984, pp 109-128.

[18] Véase de Humberto Maturana, entre las diversas colecciones de ensayos, la que en italiano se tradujo como Biologia della cognizione, Padua 1985.

encuentran simplemente; ni son simplemente colocados. Más bien son producidos por el sistema, y exactamente por el hecho de que (no importa cuál sea la base energética o material) son utilizados como distinciones. Los elementos son informaciones, son distinciones que producen la diferencia en el sistema. Y en este sentido son una unidad de uso para la producción de unidades de uso, para las cuales en el entorno no existe correspondencia.

Naturalmente también esto sucede en relación con un entorno; de otra manera, como ya sabemos, la otra parte de la forma no sería un sistema. Pero ahora es necesario indicar en un modo mucho más preciso (y esto ayudará a nuestra teoría de la sociedad) cómo constituyen su relación con el entorno los sistemas autopoiéticos que producen ellos mismos todos los elementos que necesitan para la prosecución de la propia autopoiesis. Todas las relaciones entre un sistema autopoiético y el entorno tiene un modo no específico, lo cual no excluye absolutamente que un observador pueda especificar lo que él mismo quiere o puede ver. Cada especificación presupone que el sistema tenga una actividad propia y que haya una situación histórica del sistema como condición de esta actividad suya. Esto vale también para la especificación de las relaciones del sistema con el entorno. La especificación, en efecto, es ella misma una forma, es decir, una distinción. Está constituida por una elección efectuada en un ámbito de elección autoconstituido (información): una forma así puede estar constituida sólo en el mismo sistema.

No hay *input ni ouput* de elementos en el sistema o desde el sistema: esto es lo que se entiende con el concepto de autopoiesis. El sistema es autónomo no únicamente en el plano estructural, sino también en el plano operativo. El sistema puede constituir operaciones propias sólo empalmándose a operaciones propias y como anticipación respecto a ulteriores operaciones del mismo sistema. Pero así no se han dado absolutamente las condiciones de existencia del sistema, y cabe repetir la pregunta: ¿cómo es posible distinguir, por un lado, esta dependencia recursiva de la operación a partir de sí y, por otro. las dependencias respecto al entorno, las cuales indudablemente continúan existiendo? A esta pregunta se puede responder sólo a través del análisis de la especificidad de las operaciones autopoiéticas (en otras palabras, la respuesta no está en el concepto mismo de autopoiesis, que muy frecuentemente es comprendido con superficialidad). Estas reflexiones nos llevarán a atribuir al concepto de comunicación un significado central para la teoría de la sociedad.

Las determinaciones conceptuales a que ya aquí hemos llegado clarifican antes que nada el concepto, hoy usado con frecuencia, de clausura operacional (o autorreferencial) del sistema. Con este concepto naturalmente no hay referencia a lo que pudiera ser entendido como aislamiento causal, como falta de contacto o como una especie de segregación del sistema. Sin embargo, permanece válido el principio, ya adquirido gracias a la teoría de sistemas abiertos, que independencia y dependencia pueden acrecentarse mutuamente, una a través de la otra. Hoy se formula este principio de una manera distinta y se dice que cada apertura se apoya en la cerradura del sistema. Expresado de manera más completa, esto significa que sólo los sistemas operativamente cerrados pueden constuir una alta complejidad propia, la cual puede servir para especificar bajo qué aspectos el sistema racciona a las condiciones de su entorno, mientras que desde los demás aspectos se puede permitir indiferencia gracias a su autopoiesis.[19]

Con esto no se rechaza el principio de Gödel, por el que un sistema no se puede cerrar en un orden carente de contradicciones[20]. Lo que se quiere afirmar es únicamente lo que nosotros también presuponemos: que el concepto de sistema remite al concepto de entorno y que por eso no puede ser aislado ni lógica, ni analíticamente. Sin embargo, al mismo tiempo es necesario subrayar el hecho de que esto atañe sólo a un observador que observa mediante la distinción sistema-entorno y que aún no se vincula a la pregunta de cómo se produce la unidad del sistema.

Por último, las ideas relativas al modo circular, autorreferencial y lógicamente simétrico, en el que se construyen estos sistemas autopoiéticos, han llevado a formular esta pregunta: ¿cómo es posible interrumpir este círculo y cómo es posible crear asimetrías? Y en efecto, ¿quién dice qué cosa es causa y qué cosa es efecto? O más radicalmente ¿qué cosa sucede antes y qué cosa

[19] El ejemplo más obvio hoy es el cerebro. Para una introducción sucinta véase Jürgen R. Schwartz. Die neuronales Grundlagen der Wahrnehmung, en Schiepek, op. cit. pp. 75-93.

[20] Hoy se acepta esto, a pesar de que con frecuencia se descuida la especificidad de la prueba de Gödel. Por eso véase la argumentación hecha en el plano de la teoría de sistemas de W. Ross Ashby. Principles of the Self-organizing System, en Principles of Self-organization, editado por Heinz von Foerster, Georg W. Zopf. Nueva York 1962, pp. 255-278; también en Modern Systems Research for the Behavioral Scientist: A Sourcebook, editado por Walter Buckley, Chicago 1968, pp. 108-118.

después, qué sucede dentro y qué afuera? A la instancia que formula un juicio sobre esto, hoy en día, se le llama con frecuencia observador. Y aquí no se debe pensar nada más en procesos de la conciencia, en procesos psíquicos. El concepto es utilizado aquí en un modo más abstracto e independientemente del sustrato material, de la infraestructura o del modo específico de operar que vuelve posible efectuar observaciones. Observar significa simplemente (y en adelante usaremos el término en este sentido) distinguir e indicar. Con el concepto de observar se atrae la atención sobre el hecho de que distinguir e indicar es una operación única; y efectivamente, no se puede indicar nada que, haciendo esto, no sea también distinto, así como distinguir realiza su sentido sólo por el hecho de que sirve para indicar una u otra parte (pero necesariamente no las dos partes). Formulada en terminología de la lógica tradicional, en relación con las partes que distingue, la distinción es el tercero excluido. De la misma manera también el observador, mientras efectúa la observación, es el tercero excluido. Por último, si se considera que observar es siempre una operación que debe ser efectuada por un sistema autopoiético y que indica este sistema en esta función como observador, esto lleva a firmar que el observador es el tercero excluido de su observación. Al observar no puede verse así mismo. El observador es el no observable, dice en modo rápido y conciso Michell Serres[21]. La distinción que el observador, respectivamente, utiliza para indicar una u otra parte, sirve como condición invisible del ver, como punto ciego. Y esto vale para cada observación, independientemente del hecho de que la operación sea psíquica o social, que se realice como proceso actual de la conciencia o como comunicación.

## III. La sociedad como sistema social omniabarcador

Según la concepción que aquí ha de desarrollarse, la teoría de la sociedad es la teoría del sistema social omniabarcador, que incluye en sí los demás sistemas sociales. Esta definición es casi una cita. Se refiere a las proposiciones introductorias de la Política de Aristóteles[22], que definen la comunidad de la

[21] Le Parasite. Paris 1980.
[22] Pol., 1252a 5-6





vida citadina (*koinoia politiké*) como la más importante (*kyriotáte*) comunidad que en cierra en sí a todas las otras (*pásas periéchousa tás állas*). Con esto nosotros nos ponemos en conexión con la tradición véteoeuropea por lo que respecta al concepto de sociedad. Naturalmente que todos los componentes de la definición (incluido el concepto de ser incluido = *periéchon*, que aquí descompondremos y sustituiremos con el concepto de diferenciación, propio de la teoría de sistemas) serán entendidos de una manera distinta, porque el asunto de que nos ocupamos es una teoría de la sociedad moderna, para la sociedad moderna.

De esta manera, la sociedad será comprendida, antes que nada, como un sistema y, como se ha dicho, la forma del sistema no es otra cosa que la distinción entre sistema y entorno. Sin embargo, esto no significa absolutamente que sea suficiente la teoría general de sistemas para que en virtud de un procedimiento lógico se pueda deducir qué se ha de entender como sociedad. Más bien es necesario proceder a ulteriores determinaciones, especificando primero la peculiaridad de los sistemas sociales y luego, dentro de la teoría de sistemas sociales, especificando la peculiaridad del sistema de la sociedad. Sólo así se podrá explicar qué se está implicando cuando se designa a la sociedad como sistema social omniabarcador.

Por eso debemos distinguir tres diversos niveles en el análisis de la sociedad:

— la teoría general de sistemas, y en ella la teoría general de los sistemas autopoiéticos;
— la teoría de sistemas sociales;
— la teoría del sistema de la sociedad como caso particular de la teoría de sistemas sociales.

En el plano de la teoría general de los sitemas autopoiéticos (autorreferenciales, operativamente cerrados), la teoría de la sociedad llega a verdaderas decisiones conceptuales y a resultados de investigaciones empíricas que valen también para otros sistemas de este tipo (por ejemplo, el cerebro). Aquí es posible un intercambio interdisciplinario de experiencias y de estímulos de gran trascendencia. Como mostramos en el apartado anterior, nosotros apoyamos la teoría de la sociedad sobre desarrollos innovadores a los que se ha llegado en este sector de la investigación.

En el plano de la teoría de sistemas sociales nos interesa la peculiaridad de los sistemas autopoiéticos que pueden ser captados como sociales. En este plano se debe determinar la operación específica cuyo proceso autopoiético lleva a la formación de los sistemas sociales en los entornos correspondientes. La teoría de sistemas sociales comprende así todas las aserciones (y sólo esas aserciones) que valen para todos los sistemas sociales, aún para los sistemas de interacción de breve duración y escaso significado[23]. En este plano la sociedad (como la clásica *societas civilis*) aparece como un sistema entre otros muchos; puede ser confrontada con los sistemas de organización y con los sistemas de la interacción entre presentes, pero también con otros tipos de sistemas sociales.

Sólo en el tercer nivel se manifiesta la especificidad del sistema de la sociedad. Aquí se debe articular qué significa el carácter omniabarcador que se remonta hasta las proposiciones de introducción de la Política de Aristóteles. En la base está claramente la paradoja que afirma que un sistema social (*koinonía*) entre otros muchos incluye en sí, al mismo tiempo, a todos los otros. Aristóteles resolvió la paradoja recurriendo al énfasis y, a fin de cuentas, apoyándose en en una concepción ética de la política. De esta manera la paradoja se hizo invisible para la tradición. Nosotros desarrollamos la misma paradoja mediante la distinción de los planos de análisis de la sociedad que hemos propuesto. Esto deja abierta la eventual posibilidad de recordar la fundación paradójica de toda la teoría (y en efecto la distinción de los planos es en nuestros términos conceptuales una forma que tiene dos partes; el concepto del plano implica que haya otros planos).

Aun si distinguimos estos planos, objeto de nuestras investigaciones (su referencia sistémica), sigue permaneciendo el sistema de la sociedad. En otras palabras, nosotros distinguimos los planos del análisis respecto al objeto sociedad y, en este contexto, no nos ocupamos de los sistemas que podrían ser tematizados igualmente en otros planos. En la perspectiva metodológica, la distinción de los planos lleva a la exigencia de aprovechar las posibilidades de abstracción, de extender las confrontaciones entre sistemas a los sistemas

[23] Trabajos preparatorios sobre esto, en Niklas Luhmann, *Soziale Systeme:* Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984. En español, *Sistemas Sociales, Lineamientos para una Teoría General*. Ed. Alianza / Universidad Iberoamericana, México 1991.

más distintos y de poner a disposición cuanto sea posible, para que sean utilizadas a los niveles más generales las adquisiciones cognoscitivas que se producen en el análisis de la sociedad. Es necesario precisar, después de todo, que no se trata, como los sociólogos continuamente temen, de una inferencia por analogía, y mucho menos se trata de una utilización sólo metafórica de ideas extraídas de la biología. La distinción no tiene nada que ver con ninguna observación sobre el ser o la esencia de las cosas en el sentido de la *analogia entis*. No es otra cosa que una forma de desarrollo de la paradoja de una unidad que se incluye a sí misma y tiene la función específica de promover el intercambio de ideas entre las disciplinas y de acrecentar el potencial de estímulo recíproco. Aquella distinción, podemos concluir, no es una aserción relativa al ser, sino una construcción específica de la ciencia.

En todos los planos del análisis de los sistemas sociales, con el fin de especificar las descripciones teóricas que se vuelven necesarias, nos serviremos de instrumentos propios de la teoría de sistemas. La teoría general de los sistemas autopoiéticos exige que se indique con precisión la operación que realiza la autopoiesis del sistema y que de este modo delimita al sistema con respecto a su entorno. En el caso de los sistemas sociales, esto sucede mediante la comunicación. La comunicación tiene todas las propiedades necesarias para la autopoiesis del sistema: es una operación genuinamente social (y la única genuinamente tal). Es una operación social porque presupone el concurso de un gran número de sistemas de conciencia, pero precisamente por eso, como unidad, no puede ser imputada a ninguna conciencia sola. Es social porque de ningún modo puede ser producida una conciencia común colectiva, es decir, no se puede llegar al consenso en el sentido de un acuerdo completo; y, sin embargo, la comunicación funciona[24]. Es autopoiética —y es otra versión del mismo argumento— en la medida en que puede ser producida sólo en un contexto recursivo con otras comunicaciones y, por tanto, sólo en una trama a cuya reproducción concurre cada una de las comunicaciones.

[24] Sobre esto llama la atención Alois Hahn con el concepto de acuerdo, que puede incluir la ficción del consenso, pero puede usar también otros medios para la prosecución de la comunicación en el caso de estados psíquicos divergentes. Cf. «Verständigung als Strategie», en Kultur und Gesellschaft: Soziologentag, Zurich 1988, editado por Max Haller, Hans Joachim Hoffmann Nowotny, Wolfgang Zapf. Frankfurt 1989, pp. 346-359.

A esto se agrega lo que hace distinguirse a la comunicación de los procesos biológicos de cualquier tipo: la comunicación es una operación provista de la capacidad de autoobservarse. Cada comunicación debe comunicar al mismo tiempo que ella misma es una comunicación y debe hacer énfasis en quién ha comunicado y qué ha comunidado, para que la comunicación que se empalme pueda ser determinada y pueda continuar la autopoiesis. Por consecuencia, como operación, la comunicación no produce sólo una diferencia. Sin duda que lo hace; pero para observar que esto sucede, también usa una distinción específica: la que existe entre el acto de comunicar y la información.

Esta idea tiene consecuencias de gran importancia. No significa sólo que la identificación del acto de comunicar como acción es elaboración de un observador, es decir, la elaboración del sistema de la comunicación que se observa a sí mismo. Esa idea significa, antes que nada, que los sistemas sociales (y eso incluye al caso sociedad) pueden construirse sólo como sistemas que se observan a sí mismos. Estas reflexiones que nos enfrentan a Parsons y a todo lo que actualmente está disponible en el mercado como teoría de la acción, fuerzan a renunciar a una fundamentación de la sociología en la teoría de la acción (y por tanto individualista). Y con esto nosotros lo único que logramos es un problema: antes que nada conseguimos delimitar ni más ni menos que el problema de un sistema es estar obligado a una continua autoobservación; y como ya se dijo, la observación es un operación que depende de la distinción y que en el el acto de su mismo operar funge de tercero excluido. También toda autoobservación está condicionada por un punto ciego. Es posible sólo porque no puede ver que está viendo. De esta manera la comunicación funge ella misma operativamente como unidad de la diferencia de información, *acto de comunicar y comprensión*; pero para autoobservación la comunicación usa precisamente la distinción entre información, acto de comunicar y comprensión para poder establecer si la comunicación ulterior debe reaccionar ante las dudas sobre la información, ante supuestas intenciones del acto de comunicar (por ejemplo, intenciones de engañar) o ante la dificultad de comprensión.

Así ninguna autoobervación está en condiciones de comprender la plena realidad del sistema que ella realiza. Puede sólo hacer algo en lugar de esto: puede sólo elegir soluciones sustitutivas. Lo cual sucede mediante la elección de las distinciones con las cuales el sistema efectúa autoobservaciones. Si es





suficientemente complejo, un sistema puede pasar de la observación de sus operaciones a la observación de su observar y por último a la observación del sistema mismo. En este caso el sistema debe poder fundamentar la distinción sistema-entorno, es decir, debe poder distinguir entre autorreferencia y heterorreferencia. Pero aun esto sucede mediante operaciones del sistema en el sistema, de otra manera no se trataría absolutamente de una autoobervación. La distinción entre autorreferencia y heterorreferencia es una distinción efectuada en el sistema y que se refleja como tal. Podemos decir también que ella misma es una construcción del sistema.

En consideración a esta imposibilidad de captar la plenitud del ser y de hacer al sistema transparente para consigo mismo, surge un complejo producto de distinciones, que guían el proceso de observación del sistema, lo orientan hacia dentro o hacia fuera, según sea la parte de la distinción dentro-fuera que esté indicada. Entonces, si el sistema dispone de correspondientes dispositivos de memorización, por ejemplo, si dispone de la escritura, puede acumular experiencias, puede condensar a través de repeticiones las impresiones situacionales y construirse una memoria operativa, sin correr el riesgo de confundirse continuamente con el entorno. Todo esto sucede, mediante otras distinciones de vez en cuando adecuadas, que se efectúan empalmándose con la distinción fundamental de la autorreferencia y la heterorreferencia.

El concepto de autoobservación no presupone que en un sistema exista, de cuando en cuando, sólo una posibilidad de la autoobservación. Muchas comunicaciones pueden ser efectuadas simultáneamente y autoobservadas simultáneamente. Lo mismo vale para la observación del sistema en la diferencia respecto del entorno. Un sistema social y, naturalmente, de modo especial, una sociedad puede observarse a sí misma, simultánea o sucesivamente, de maneras muy diversas, que aquí llamaremos policontextuales. No existe, pues ninguna coacción de parte del objeto para la integración de la observación. El sistema hace exactamente lo que hace.

[25] Pierre Livet, *La fascination de l' auto-organisation*, *el L'auto-organisation*, editado por Paul Dumouchel, Jean Pierre Dupuy, op. cit., 165-171, habla para este caso de *clóture épistémologique*, pero afirma inmediatamente que con eso no queda garantizada la condición unitaria de la única autodescripción correcta.

Todo lo que se ha dicho hasta ahora tiene validez para los sistemas sociales más diversos, por ejemplo para las organizaciones o, como bien saben los terapeutas familiares, para las familias. Si ahora pasamo al tercer nivel, en el que se debe tratar la especificidad del sistema de la sociedad, se hace posible observar, en toda su evidencia e importancia, los problemas de la multiplicidad de las posibles autoobsevaciones. Y en efecto la sociedad, como sistema social omniabarcador, no conoce sistemas sociales más allá de sus fronteras. Por lo tanto, no puede ser observada desde fuera[25]. Los sistemas psíquicos pueden indudablemente observar la sociead desde fuera; pero, socialmente esto queda sin consecuencia sino se comunica, es decir, la observación no es efectuada en el sistema social. En otras palabras, la sociedad constituye el caso extremo de la autoobervación polo contextual, el caso extremo de un sistema que está constreñido a la autoobservación, sin actuar para esto como un objeto, sobre el que pueda existir sólo una única opinión correcta, de modo que todas las desviaciones puedan ser tratadas como error. Aunque la sociedad se diferencie de su entorno de una manera rutinaria, no por eso queda claro desde el inicio qué es lo que se diferencia de su entorno. Y aun cuando se produzcan algunos textos, es decir descripciones que guían y coordinan las observaciones, esto no significa que haya, respectivamente, sólo una descripción correcta. Seguramente que no se podrá establecer la hipótesis de que los pescadores de la China meridional hayan visto los fundamentos del imperio de la ética confunciana de la misma manera que los mandarines o los burócratas. También el sistema indio de casta, como representación de la unidad a través de la diferencia, ha tenido configuraciones regionales muy diversas e incompatibles con la unidad de un orden jerárquico. Además, permanece como cuestión empírica el establecer quién (además del clero, de la nobleza, de los jueces, que poseían formación jurídica y de los funcionarios de la administración) haya conocido la «doctrina de los tres estados» del tardo Medioevo y haya creído en ella. Desde el punto de vista de los campesinos se trataba más bien de una sociedad constituida por una clase única, con la excepción del respectivo dueño de la tierra y de su familia.

En el caso de la sociedad no existe ninguna descripción externa respecto a la cual se pudieran hacer correcciones, por más que literatos y sociólogos se preocupen por determinar una posición así. La tradición mostró su interés por

alcanzar una descripción infalible y llamó Dios a la posición correspondiente. Dios podía todo, excepto equivocarse. Sin embargo, hubo necesidad de conceder que el juicio de los sacerdotes sobre el juicio de Dios podía ser falible y que la descripción correcta, el verdadero registro de los pecados, se llegaría a conocer únicamente al final de los tiempos, a manera de juicio universal y, para ser exactos, sorpresivamente.

Teniendo como telón de fondo esta tesis, según la cual existe un exceso de posibilidad de autoobservarse y autodescribirse en el capítulo conclusivo intentaremos demostrar que, a pesar de todo, las autodescripciones no se producen de un modo casual. La plausibilidad de las representaciones tiene condiciones estructurales y, en la evolución de las semánticas, existen tendencias históricas que delimitan fuertemente el espacio de las variaciones. De esta manera, la teoría sociológica puede reconocer conexiones con base en el tipo de correlación que existe entre las estructuras de la sociedad y las semánticas, pero al mismo tiempo, ella puede saber que esas teorías son construcciones propias y no pueden intercambiarse con las representaciones del sistema de la sociedad que circulan en una época determinada.

## IV. Clausura operacional y acoplamiento estructural

Si describimos la sociedad como un sistema, entonces se sigue, de la teoría general de los sistemas autopoiéticos, que se debe tratar de un sistema operacionalmente cerrado. En el plano de las operaciones propias del sistema no hay ningún contacto con el entorno. Esto vale aun cuando — y sobre este difícil principio, que contradice a toda la tradición de la teoría del conocimiento, debemos llamar expresamente la atención— estas operaciones sean observaciones o bien operaciones cuya autópoiesis pida una autoobservación. Tampoco para los sistemas que observan existe, en el plano de su operar, ningún contacto con el entorno. Cada observación sobre el entorno debe realizarse en el mismo sistema como actividad interna, mediante distinciones propias (para las cuales no existe ninguna correspondencia en el entorno). De otra manera no tendría sentido hablar de observación del entorno. Toda observación del entorno presupone la distinción entre autorreferencia y

heteroreferencia, la cual puede hacerse sólo en el sistema (¿y dónde más, si no ?). Esto al mismo tiempo permite captar que toda observación del entorno estimula la autoobservación y toda distancia ganada respecto al entorno trae consigo la pregunta por sí mismo, por la propia identidad. En efecto, como se puede observar sólo mediante distinciones, una parte de la distinción nos vuelve, por así decirlo, curiosos por la otra, nos estimula a cruzar (Spencer Brown diría que a «efectuar un crossing»)la línea fronteriza señalada por la forma de sistema y entorno.

La clausura operacional trae como consecuencia que el sistema dependa de la autoorganización. Sus propias estructuras pueden construirse y transformarse únicamente mediante operaciones de ella misma; por ejemplo, el lenguaje puede transformarse sólo mediante comunicaciones, y no inmediatamente con fuego o fresas, o con radiaciones espaciales, o en virtud de prestaciones perceptivas de la conciencia del individuo. Juntas, la clausura y la autoorganización, hacen que el sistema se vuelva — y aquí se manifiesta la ventaja que proviene de la evolución — altamente compatible con el desorden del entorno o, más precisamente, con entornos ordenados fragmentariamente, en trozos pequeños, en sistemas varios, pero sin formar una unidad. Podemos decir que la evolución lleva necesariamente a la clausura de los sistemas, la cual a su vez contribuye para que se instaure un orden general respecto al cual se confirmen la eficacia de la clausura operacional y la autoorganización. Precisamente en este sentido también la clausura operacional del sistema de comunicación que es la sociedad, corresponde al hecho de que sugen organismos móviles provistos de sistemas nerviosos y, por último, de conciencia; y la sociedad refuerza, precisamente porque la tolera, la multiplicidad desorganizada de las perspectivas de cada uno de estos sistemas de intranquilidad endógena.

Si se toma en consideración la tradición de la teoría de sistemas, la tesis de la clausura suscita una cierta admiración. Y, en efecto, con la mirada dirigida hacia la ley de la entropía, la teoría de sistemas se había constituido en teoría de sistemas abiertos (y por tanto, neguentrópicos). Pero no es absolutamente necesario rechazar esta posición en relación con la ley sobre la entropía. Con clausura no se entiende aislamiento termodinámico, sino solamente cerradura operacional, es decir, que las operaciones propias del sistema se vuelven

recursivamente posibles por los resultados de las operaciones propias del sistema.

Es necesario partir del hecho de que las operaciones reales son posibles sólo en un mundo que existe en la simultaneidad. Esto excluye, antes que nada, el que una operación influya en otra. Sin embargo, si eso debe ser posible, entonces debe serlo en el empalme inmediato de una operación con otra. Relaciones recursivas como éstas, en las que la conclusión de una operación es la condición de posibilidad de otra, llevan, sin embargo, a una diferenciación de los sistemas, en los que todo esto se realiza en un modo que con frecuencia es estructuralmente muy complejo, y llevan a una diferenciación de su entorno que existe en la simultaneidad. Llamamos clausura operacional al resultado de este proceso.

Se puede tratar este tema también en relación con los sistemas de conciencia, y así se puede mostrar por qué y cómo la moderna distancia entre individuo y sociedad estimula al individuo a la reflexión, a la pregunta de cuál es el yo del yo, a la búsqueda de una identidad propia. Eso que siempre se ha visto, y lo que era el mundo, es sólo lo de afuera. Y entonces, ¿qué es lo de adentro? ¿Un vacío indeterminable? Si aplicamos la teoría de sistemas autopoiéticos al caso de la sociedad, llegamos al mismo resultado, ahora referido naturalmente a otro tipo de operación, es decir a la comunicación.

La sociedad es un sistema comunicativamente cerrado. Produce comunicación a través de la comunicación. Sólo la sociedad puede comunicar, pero no consigo misma ni con su entorno. Produce su unidad realizando operativamente comunicaciones a través de la reiteración recursiva y la anticipación recursiva de otras comunicaciones. Si se pone como fundamento el esquema de observación sistema-entorno, la sociedad puede comunicarse en sí misma sobre sí misma y sobre su entorno, pero nunca consigo misma, y nunca con su entorno, porque ni ella misma ni su entorno pueden comparecer de nuevo en la sociedad, por así decirlo, como interlocutor. Intentarlo sería un hablar al vacío, no activaría ninguna autopoiesis y, por lo tanto, no podría tener lugar. En efecto, la sociedad es posible sólo como sistema autopoiético.

Estas consideraciones son claras de por sí. No requeriría ulteriores aclaraciones sino fuera por el hecho de que tienen consecuencias de gran importancia en el plano teórico. La posibilidad real de la comunicación tiene naturalmente numerosos presupuestos fácticos, que el sistema mismo no puede

ni producir ni garantizar. Estar cerrado significa siempre estar incluido en algo que, visto desde dentro, constituye algo externo. En otras palabras, la construcción y el mantenimiento de los límites de un sistema —y esto vale, natualmente, también para los seres vivientes— presuponen un continuo de materialidad que no conoce y no respeta estos límites (por esta razón Prigogine puede hablar de «estructura disipativas» aun en el ámbito de estados que son propios de la física y de la química). La cuestión que surge aquí es ¿cómo se configura un sistema? y, en nuestro caso, ¿cómo configura el sistema de la sociedad sus relaciones con el entorno, si no puede mantener ningún contacto con el entorno? Toda la teoría de la sociedad depende de la respuesta que se dé a esta pregunta. Por lo pronto podemos ver cómo el concepto humanístico y regionalístico de sociedad ha evitado el plantearse esta pregunta.

La respuesta para una pregunta difícil es un concepto difícil. Volviendo al pensamiento de Humberto Maturana, hablaremos de «acoplamiento estructural»[26]. Este concepto presupone que todo sistema autopoiético opere como sistema determinado por la estructura, es decir, como un sistema que puede determinar las propias operaciones sólo a través de las propias estructuras. El acoplamiento estructual, entonces, excluye el que datos existentes en el entorno puedan especificar, conforme a las propias estructuras, lo que sucede en el sistema. Maturana diría que el acoplamiento estructural se encuentra de modo ortogonal con respecto a la autodeterminación del sistema[27]. No determina lo que sucede en el sistema, pero debe estar presupuesto, ya que de otra manera la autopoiesis se detendría y el sistema dejaría de existir. En este sentido, todos los sistemas están adaptados a su entorno (o no existirían), pero hacia el interior del radio de acción que así se les confiere, tienen todas

[26] Véase la colección de ensayos en traducción alemana: *Humberto R. Maturana, Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit, Braunschweig* 1982, pp. 143 ss., 243 ss. Repetidamente se ha hecho hincapié sobre las dificultades relacionada con la delimitación de algunas operaciones y de algunas casalidades que, a través de acoplamientos estructurales, actúan sobre el sistema. Véase, por ejemplo. Stein Braten. Simulation and Self-organization of Mind. «Contemporary Philosophy »2 (1983), pp. 189-218 (204). Nosotros intentamos resolver el problema mediante una determinación, lo más precisa posible, del concepto de comunicación

[27] Cf. por ejemplo Humberto R Maturana. «Reflexionen; Lernen order ontogenetische Drift», «Delfin» 2 (1983), pp. 60-72 (64).

[28] Muchos presupuestos de esta concepción han sido refutados hoy aun por la psicología cognitiva. Por ejemplo, la idea de que la comunicación exprese en palabras algunos pensamientos





las posibilidades de comportarse de un modo no adaptado, y para ver muy claramente el resultado de estas posibilidades, basta considerar los problemas ecológicos de la sociedad moderna.

En este sentido toda la comunicación está estructuralmente acoplada a la conciencia. Sin conciencia la comunicación es imposible. Pero la conciencia no es ni el sujeto de la comunicación, ni en cualquier otro sentido, el sustrato de la comunicación. Para esto debemos abandonar también la metáfora clásica según la cual la comunicación es un especie de transferencia de contenidos semánticos de un sistema psíquico, que ya los posee, a otro sistema[28]. No es el hombre quien puede comunicarse; sólo la comunicación puede comunicar. La comunicación constituye una realidad emergente sui generis. De la misma manera como los sistemas de comunicación (como también, por otra parte, los cerebros, las células, etcétera), los sistemas de conciencia también son sistemas operacionales cerrados. No pueden tener contacto unos con otros. No existe la comunicación de conciencia a conciencia y no existe ninguna comunicación entre el individuo y la sociedad. Si se quiere comprender con suficiente precisión la comunicación, es necesario excluir tales posibilidades (aún la que consiste en concebir la sociedad como un espíritu colectivo). Solamente una conciencia puede pensar (pero no puede pensar con pensamientos propios dentro de otra conciencia) y solamente la sociedad puede comunicar. Y en los dos casos se trata de operaciones propias de un sistema operacionalmente cerrado, determinado por la estructura.

Para comprender la conexión que, no obstante, subsiste (y que es completamente normal e inevitable) entre conciencia y comunicación aquí usamos el concepto de acoplamiento estructural. El acoplamiento estructual funciona siempre e imperceptiblemente. Se pone a funcionar aun cuando no se piensa en él o no se habla de él, de la misma manera como en un paseo se

ya existentes, de que las palabras funjan, en el proceso de transferencia, como sustrato de un contenido semántico determinado, de que la comprensión sea el proceso inverso al de la transformación de las palabras en pensamientos y, en fin, de que la semántica indique un proceso de representación en el sistema psíquico y en la comunicación. Véase estos puntos en Benny Shanon, «Metaphors for Language and Communication», «Revue Internationale de Systémique» 3 (1989), pp- 43-59. La consecuencia es que se puede comprender la semántica con base en la pragmática ( es decir, de la autopoiesis de la comunicación ) y no al contrario, como suele hacerse.

puede dar el siguiente paso sin pensar en el propio peso, que para las leyes de la física es necesario para poder caminar. Así como el peso hace posible caminar, pero en un ámbito muy restringido de posibilidad (o, en otras palabras, como la gravedad de la tierra no podría ser ni un poco más fuerte ni un poco más débil), así también los sistemas de conciencia y los sistemas de comunicación están previamente convenidos uno con el otro para que puedan funcionar coordinamente sin que esto se note. El hecho de que esto se efectúe y que de esta manera se realice sólo una pequeña parte de un amplio espectro de posibilidades, puede explicarse, como la posibilidad de pasear, mediante la teoría de la evolución.

El acoplamiento estructural entre comunicación y conciencia, por su modo de funcionar sin ruido y sin visibilidad, no excluye absolutamente que quienes forman parte de la comunicación sean identificados en la comunicación o que además sea a ellos a quienes dirija la palabra. Bajo este aspecto, uniéndonos a una vieja tradición, los llamaremos personas, es decir, diremos que el proceso de la comunicación está en condiciones de personificar referencias externas. Toda comunicación debe poder distinguir entre la información y el acto de comunicar, o no sería posibile distinguir la misma comunicación. Pero esto significa que se forman las referencias materiales y personales correspondientes. En conceptos de Spencer Brown[29] se podría llegar a decir que la utilización de estas referencias condensa personas (o cosas), es decir, las fija como idénticas y al mismo tiempo las confirma, es decir, las enriquece con nuevas referencias de sentido que derivan de otros actos de comunicación. Si esto sucede, se desarrolla una semántica correspondiente. Las personas tienen nombres. Qué significa la personalidad y cómo debe ser estudiada, es un tema que puede describirse mejor de maneras complejas. Pero esto no cambia nada con respecto a la separación y a la clausura operacional de los sistemas estructuralmente acoplados. Y en particular la semántica moderna de la vida, de la subjetividad, de la individualidad, actúa

[30] Sobre esto, más cercanamente. Niklas Luhmann, «Individuuam, Individualität, Individualismus», en id. «Gesellschaftsstruktur and Semantik» 1(1958), pp.83-99, vol. 3, Frankfurt 1989, pp. 149-258.
[31] W. Ross Ashby, *An Introduction to Cybernetics*, Londres 1956 pp. 206 ss., id., Requsite Variety and its Implications for the Control of Complex Systems. « Cybernetica» 1 (1958 ), pp. 83-99.

como si hubiera sido inventada para compensar ese aislamiento insuperable[30].

A través de acoplamientos estructurales un sistema puede empalmarse a sistemas altamente complejos del entorno, sin que éste deba alcanzar o reconstruir la complejidad de aquél. La complejidad de estos sistemas del entorno permanece opaca para el sistema. Esta ni siquiera se prosigue por el sistema en el propio modo de operar, porque, para usar la terminología de Ashby, para eso falta la *requisite variety*[31]. Esta se reconoce en el mismo operar si acaso como presupuesto o estorbo, o como normalidad o irritación. En los sistemas de comunicación, aun las indicaciones sumarias, como los nombres o conceptos como hombre, persona, conciencia, sirven para procesar la referencia a la complejidad del entorno. Se trata de utilizar la complejidad ordenada (estructurada, pero no calculable) a la medida de la propia posibilidad de operación, lo cual en las sociedades significa lingüisticamente. En el caso en que tales relaciones se desarrollen conforme a una recíproca coevolución, por lo que ninguno de los sistemas acoplados estructualmente de esta manera podría existir sin ellas, se puede hablar también de interpenetración[32]. La relación entre células nerviosas y cerebro constituye un buen ejemplo; la relación entre sistemas de la conciencia y sociedad constituye otro caso que puede ser confrontado con el primero aun en el plano meramente cuantitativo.

Como puede fácilmente reconocerse, el acoplamiento estructural regular entre sistemas de conciencia y sistemas de la comunicación se hace posible a través del lenguaje. Desde el punto de vista de la evolución, el lenguaje es un tipo de ruido extremadamente improbable, el cual, precisamente por esa improbabilidad, posee un alto valor de atención y posibilidades altamente complejas de especificación. Cuando se habla, una conciencia presente puede distinguir fácilmente este ruido de otros y no puede sustraerse al encanto de una comunicación común y corriente (no importa lo que se piense en el propio sistema, el cual no puede ser escuchado). Al mismo tiempo, las posibilidades de especificación del lenguaje vuelven posible la construcción de estructuras de comunicación altamente complejas. Es decir, por una parte permiten que las mismas reglas del lenguaje se vuelvan complejas y luego caigan en desuso,

[32] Sobre esto, ampliamente, Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales*, op. cit., el capítulo Interpenetración.

y por otra parte permiten que se construyan semánticas sociales para la reactivación situacional de importantes posibilidades de la comunicación. Lo mismo vale *mutatis mutandis* para el lenguaje transferido del medium acústico al medium óptico, es decir, a la escritura. De los enormes efectos, aun infravalorados, de esta conversión óptica del lenguaje, nos ocuparemos más de cerca en el próximo capítulo.

En nuestro contexto de una teoría del sistema de la sociedad no es oportuno elaborar, por así decirlo, a manera de enorme excursus, una teoría del lenguaje que esté fundamentada sobre esta función del acoplamiento estructural. Aludimos sólo al hecho de que nos encontramos en contradicción con los presupuestos fundamentales de la lingüística saussureiana: el lenguaje no posee ningún modo propio para operar, no debe ser manejado como el acto de pensar o como el acto de comunicar; y, consecuentemente, el lenguaje no constituye un sistema propio. Es y seguirá siendo dependiente del hecho de que los sistemas de conciencia, por una parte, y el sistema de comunicación de la sociedad, por otra, prosigan la propia autopoiesis mediante operaciones propias completamente cerradas. Si esto no sucediera, cesaría inmediatamente todo lenguaje, y luego toda posibilidad de pensar lingüísticamente.

El hecho de que los sitemas de comunicación se acoplen a los sistemas de conciencia a través del lenguaje, así como los sistemas de conciencia se acoplan a los sistemas de comunicación, tiene consecuencias de gran importancia para la construcción de la estructura de los sistemas correspondientes y, por tanto, para su morfogénesis, para su evolución. De distinta manera que los sistemas de conciencia pueden ser modificados por la percepción sensorial, la comunicación puede ser modificada sólo a través de la conciencia. Todo lo que actúa sobre la sociedad desde fuera, sin ser comunicación, debe haber atravesado el doble filtro de la conciencia y de la posibilidad de comunicación. Es necesario tener claro que en esto hay un proceso de selección enorme, y desde el punto de vista evolutivo, muy improbable; un proceso que condiciona al mismo tiempo los otros grados de libertad del desarrollo de la sociedad. No existe ninguna intervención directa de los procesos físicos, químicos, biológicos, sobre la comunicación, sino en el sentido de la destrucción. El ruido o la sustracción de aire, o la distancia espacial, pueden impedir que se efectúe la comunicación verbal. Los libros

pueden quemarse. Pero ningún fuego puede llegar a escribir un libro. Con respecto a todas las condiciones externas de la autopoiesis, entonces, la conciencia tiene una posición privilegiada. Controla en una cierta medida el acceso del mundo externo a la comunicación, pero ejerce este control no como sujeto de la comunicación, no como una entidad que le dé fundamento a la comunicación, sino en virtud de su capacidad de percepción (a su vez altamente filtrada, autoproducida), la cual, a su vez, con base en las condiciones del acoplamiento estructural, depende de procesos neurofisiológicos del cerebro y, a través de éstos, de otros procesos de autopoiesis de la vida.

El hecho de que los sistemas de comunicación estén acoplados en modo directo sólo con los sistemas de conciencia que de esta manera aprovechen su selectividad sin ser especificados por esta selectividad, actúa como una coraza, que en general impide que la entera realidad del mundo incida en la comunicación. Ningún sistema es suficientemente complejo para soportar toda esa realidad, ni para resistir contraponiendo a eso la propia autopoiesis. Sólo gracias a esta protección se ha podido desarrollar un sistema cuya realidad consiste en procesar simples signos. Con respecto a esto, es necesario considerar también que los sistemas de conciencia existen en gran número (hoy casi cinco mil millones de unidades) y que están en función al mismo tiempo. Aun si se considera que quienes están del otro lado del globo terrestre en este momento estan durmiendo y que otros, por otros motivos, en este momento no toman parte en alguna comunicación, el número de sistemas que operan simultáneamente es de todos modos tan grande que una coordinación efectiva (y, por tanto, aun la formación del consenso en un sentido empíricamente aferrable) está absolutamente excluida. El sistema de comunicación, por tanto, se apoya necesariamente en sí mismo, puede ser dirigido sólo por sí, y eso puede hacerlo sólo en la medida en que logre activar en su entorno el material de conciencia que es necesario para tal fin.

El concepto de acoplamiento estructural explica también, por último, que los sistemas, en cuanto que son completamente autodeterminados, sin embargo, en general, se desarrollan en una dirección determinada, tolerada por el entorno. La parte del acoplamiento estructural que es interna al sistema puede indicarse con el concepto de irritación (o molestia, o perturbación). Aun bajo este aspecto los sistemas —tanto los de conciencia como el de comunicación de la sociedad— son completamente autónomos. Las irritaciones

surgen de una confrontación interna (en un primer momento no especificada) de eventos del sistema con posibilidades propias, antes que nada con estructuras estabilizadas, con expectativas. Y, por tanto, no existe ninguna irritación en el entorno del sistema, ni siquiera existe ningún *transfer* de irritación del entorno al sistema. Siempre se trata de una construcción propia del sistema. Siempre es una autoirritación (naturalmente que posterior a influjos provenientes del entorno). El sistema tiene, entonces, la posibilidad de encontrar en sí mismo las causas de la irritación y de aprender de ella, o bien de imputar la irritación al entorno y así de tratarla como un casual, o bien buscarle su origen en el entorno y quitarlo. Aun estas distintas posibilidades están colocadas en la distinción, propia del sistema, entre autorreferencia y heterorreferencia y, una vez que se disponga de la posibilidad de su distinción, se puede simultáneamente aprender a través de la identificación de causas en el entorno.

Las irritaciones duraderas de un cierto tipo, como la irritación repetida de un niño pequeño por las extrañezas del lenguaje, o la irritación de una sociedad agrícola ante la percepción de las condiciones climáticas, guían los desarrollos de la estructura en una dirección determinada, porque los respectivos sistemas están expuestos a focos de irritación muy específicos y, por tanto, se ocupan continuamente de problemas semejantes. Naturalmente que esto no significa que podamos regresar a las teorías del clima y de la cultura del siglo XVIII; tampoco significa que estemos dispuestos a aceptar una teoría sociológica de la socialización. En todas estas cuestiones es necesario considerar un gran número de referencias del sistema y trabajar con modelos de teorías correspondientemente complejos. En cada caso el entorno logra ejercer un influjo sobre el desarrollo estructural de los sistemas solamente bajo la condición de que se produzcan acoplamientos estructurales y sólo en el marco de las posibilidades de autoirritación canalizadas y acumuladas a través de ellos.

Todo esto es válido también para la sociedad moderna. Aquí se agrega el hecho de que el entorno, a su vez, se transforma de un modo más acelerado de cuanto haya ocurrido antes, bajo la acción de la sociedad. Esto es válido para las condiciones físicas, químicas y biológicas de la vida, es decir, para el complejo que ordinariamente se llama ecología; pero también tiene validez, y de un modo particular, precisamente, para la deformación de los sistemas psíquicos en las condiciones de la vida moderna: en un cierto sentido para





todo lo que se intenta expresar con el concepto del individualismo moderno con la creciente teoría de las actitudes. Como en un hiperciclo ecológico, los acoplamientos estructurales entre sistemas de la sociedd y entorno hoy se encuentran bajo presión, y esto con una velocidad de transformación que hace surgir la pregunta de si y cómo es posible que la sociedad, que está irritada por todo esto y que debe imputar todo a sí misma, pueda, y precisamente de esto, aprender de modo suficientemente rápido.

La clausura operacional, finalmente, nos permite comprender la teoría de la diferenciación de los sistemas, que trataremos más de cerca en el capítulo 4. De cualquier manera en que la sociedad diferencie en sí misma los sistemas sociales, el motivo es aportado por un bifurcación del sistema de la sociedad: nunca se trata del reflejo como en un espejo de distinciones presentes en el entorno. Unicamente las sociedades muy primitivas han intentado rutas de este género, orientándose por datos antropológicos con el sexo y la edad, pero esto pronto ha mostrado ser un callejón sin salida. La formación de las familias y la diferenciación segmentaria llevan más allá. Y tarde que temprano se atribuye un significado discriminante a las distinciones estructurales (por ejemplo campesinos/nómadas, habitantes de la ciudad /habitantes del campo o, en nuestros días, diferencias de raza), entonces se trata evidentemente de aspectos sociales que adquieren peso sólo en la medida en que pueden ser relacionados con las formas de la diferenciación de los sistemas. En el plano genético siempre existe una prestación propia del sistema de comunicación: una desviación se estimula, se observa, se examina, se rechaza o hasta se refuerza y se utiliza para más y más empalmes. Aquí confluyen componentes autorreferenciales y también heterorreferenciales. Por eso la diferenciación de un sistema produce siempre también una interrupción de las coincidencias punto por punto entre los componentes del sistema y los componentes de su entorno. Y precisamente esta interrupción vuelve inevitable el que el sistema busque salir bien librado ante un entorno interpretado por él mismo.

## V. Complejidad

[53] Véase Helmut Willke, Systemtheorie entwickelter Gesellschaften: Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbsorganization, Weinhein 1989, p.10.

Las características que hemos indicado, es decir, la autorreferencia, la reproducción autopoiética y la clausura operacional con la exclusividad de un tipo de operación propio, es decir, la comunicación, llevan al hecho de que un sistema de la sociedad construya una complejidad estructural propia y con eso organice la propia autopoiesis. La complejidad (estructural) organizada representa el problema central de la teoría de sistemas, opina Helmut Willke[33], y constituye al mismo tiempo aquel problema cuya elaboración a través de procesos de autoorganización, control y guía ocasiona crecientes preocupaciones a la sociedad moderna. Aquí discutiremos numerosos aspectos de este fenómeno, por ejemplo la diferenciación de los sistemas (capítulo 4), las diferencias entre el medium y la forma o los procesos de duplicación, como las codificaciones y la distinción entre Ego y alter (particularmente en el capítulo 2). Sin embargo, aquí son necesarias algunas observaciones sucintas que permiten captar rasgos esenciales del fenómeno.

La complejidad no es un operación que un sistema efectúa o que se verifique en él; es un concepto de la observación y de la descripción (incluida la autoobservación y la autodescripción). Debemos preguntarnos, entonces, cuál es la forma de este concepto, cuál es la distinción que lo constituye. La sola pregunta lleva a una infinidad de reflexiones que se empalman, porque el concepto de complejidad no es un concepto simple, sino un concepto que es a su vez complejo y, por tanto, formado de modo autológico.

La distinción que constituye la complejidad tiene la forma de una paradoja: la complejidad es la unidad de una multiplicidad. Un estado de facto se expresa en dos versiones distintas: como unidad y como multiplicidad, y el concepto niega que aquí se esté tratando de algo distinto. Con esto se bloquea la salida, bastante cómoda, que consiste en el hecho de que la complejidad a veces se hable como de unidad y a veces como de multiplicidad. Pero esto nos lleva sólo a la pregunta ulterior: ¿cómo se puede transformar la paradoja en un modo creativo, cómo la paradoja puede desarrollarse?

La respuesta que ordinariamente se da consiste en descomponer la complejidad mediante los conceptos de elemento y relación, es decir, mediante una distinción ulterior. Una unidad, se dice, es compleja en la medida en que posee varios elementos y los une mediante relaciones. Pero esto se puede realizar únicamente con la condición de que no sólo se cuantifiquen los

elementos, sino que se consideren las diversidades cualitativas; y además, con la condición de que se considere también la dimensión temporal y se admitan, por tanto, de ahí en adelante, también las diversidades, es decir, los elementos inestables. Elaborado de esta manera, el concepto de complejidd se vuelve, al mismo tiempo, más complejo y más realista, y se vuelve también multidimensional, por lo que se pierde la posibilidad de confrontar la complejidad ante lo que es más grande o más pequeño (un cerebro, por ejemplo, ¿ es más complejo que una sociedad, dado que en un cerebro existen más células nerviosas que hombres en una sociedad ?).

Para los fines de la teoría de la sociedad, sin embargo, es más importante otra distinción. Presupone la distinción entre elemento y relación, pero pide atención particularmente sobre el hecho de que las relaciones posibles entre elementos aumentan en progresión geométrica, cuando se incrementa el número de los elementos, es decir, cuando el sistema crece. Y como la capacidad real que tienen los elementos para unificarse presenta límites drásticos, aun para pequeños órdenes microcósmicos, esta ley matemática constriñe sólo a una unificación selectiva entre los elementos. Si para los fines de la teoría de la sociedad partimos de una comunicación concreta, como elemento, es evidente la extrema limitación de la capacidad de relación: una proposición puede referirse sólo a otras poquísimas proposiciones[34]. A las improbabilidades que pueden hallarse en la abstracción matemática se agrega todavía el hecho de que los sistemas evolutivamente desarrollados deben limitar drásticamente la capacidad de relación de sus elementos y, por tanto, deben inventar algo para compensar las pérdidas de relación que están conectadas con esto. La evolución ciertamente no detiene el crecimiento de los sistemas en el umbral a partir del cual ya no es posible relacionar en cada momento cada elemento con cada uno de los demás, y además controlar también en el sistema entero cada peturbación venida del exterior[35]. Sólo este análisis nos lleva al problema para el que se hace útil desarrollar la paradoja de la complejidad. La dis-

[34] Si como elementos consideramos a los hombres, el problema no es tan drástico, porque un hombre se puede poner en contacto con muchos otros. Pero, el problema se vuelve agudo, como se indica en el texto, si se considera también el tiempo y si se pregunda como cúantos otros hombres se puede tener contaco en una vez única.

[35] Sobre este problema W. Ross Ashby, Design for Brain, 2a ed. Londres 1960, reimpresión 1978, especialmente pp. 80 ss., sobre los sistemas ultrasensibles.

tinción decisiva ante este respecto es entre sistemas que disponen de posibilidades de relación completa entre sus elementos y sistemas que disponen de posibilidad de relación sólo selectiva. Es evidente que los sistemas reales del mundo evolutivo se encuentran en el campo de la distinción que hemos señalado por último. En resumen, la de la complejidad es entonces la necesidad de mantener una relación sólo selectiva entre los elementos o, dicho de otro modo, la organización selectiva de la autopoiesis del sistema.

Como instrumento de la observación y de la descripción, el concepto de complejidad puede aplicarse a todos los estados de facto posibles, con tal de que el observador esté en condiciones de distinguir, con respecto al estado de facto que él mismo indica como complejo, los elementos y las relaciones. No debe tratarse de sistemas. Aun el mundo es complejo. El concepto no presupone ni siquiera que un estado de facto complejo lo sea sólo en un modo. Pueden existir distintas descripciones, según cuánto esté el observador en condiciones de descomponer la unidad de una multiplicidad en elementos y relaciones. Por último, también un sistema puede describirse a sí mismo como complejo en modos diversos[36]. Esto se deriva tanto de la naturaleza paradójica del concepto, como del hecho de que un observador puede describir las descripciones de la complejidad de otro observador, de tal manera que pueden llegar a constituirse sistemas hipercomplejos que contienen también una pluralidad de descripciónes de la complejidad. Debería estar claro que también la hiperconplejidad es un concepto autológico. Solamente si se empuja a tal punto a la conceptualidad formal se logra comprender por qué la teoría de la sociedad necesita el concepto de complejidad.

En el ámbito objetivo comprendido por el concepto de complejidad, la sociedad constituye un caso extremo. Extremo no porque ella sea más compleja que los otrós sistemas (por ejemplo, los cerebros), sino porque el tipo de sus operaciones elementales, es decir, las comunicaciones, la ponen bajo notables restricciones. por esto, es motivo de admiración el que con una operación de este género se puedan formar sistemas altamente complejos, al mismo tiempo de que cabe la pregunta de cómo es posible. Las comunicaciones, en efecto, son, por así decirlo, de una enlazabilidad extremadamente reducida, y para

[36] Cf. por ejemplo Lars Löfgren, «Complexity of Description of Systems: A Foundational Study», «International Journal of General Systems»3 (1977), pp. 197-214.

sus relaciones dependen de la secuencialización. De aquí se sigue que su necesidad de tiempo es grande, lo cual significa también que su posibilidad de disgregación es alta. De las consecuencias estructurales de esta situación de partida, es decir, de las formas que a su vez se afirman, nos ocuparemos continuamente, en primer lugar en conexión con los medios de difusión: escritura y libro impreso; después en conexión con los problemas de la formación de cadenas y de la capacidad de ramificación, y también cuando reflexionamos sobre las ventajas que se derivan de la diferenciación de los sistemas. Por el momento consideramos sólo la forma universal que se ha desarrollado, porque el sistema de la sociedad debe operar subyaciendo a estas restricciones, o de otra manera no podría evolucionar. Nosotros vemos dos soluciones de este problema que están estrechamente conectadas entre sí, es decir: 1) un grado muy elevado de autoreferencia, y 2) la representación de la complejidad en la forma del *sentido*.

La condición recursiva de la autopoiesis de la sociedad no está organizada mediante resultados causales (*outputs* como *inputs*) y tampoco en la forma de resultados de operaciones matemáticas, sino reflexivamente, es decir, mediante la aplicación de la comunicación a la comunicación[37]. Cada comunicación se expone a preguntas, a dudas, a la aceptación o al rechazo, y anticipa todo esto. ¡Cada comunicación! No hay excepciones. Si un intento de comunicación quisiera sustraerse a esta forma de recursividad reflexiva, no podría cuajar como comunicación. No sería reconocible como tal. La consecuencia a esta respuesta al problema de la complejidad es una infinidad ineliminable de la comunicación. La última palabra no existe (aunque existan posibilidades de acallar a otros). Esto significa también que la representación de la complejidad del sistema y de su entorno en el sistema puede permanecer abierta como un fenómeno que debe ser continuamente explicado[38]. Y también

[37] Por lo demás éste es uno de los motivos por los que no son suficientes las representaciones mecanicísticas (como la teoría de las máquinas) ni las representaciones matemático-calculatorias (hoy llamadas frecuentemente computadoras) de la sociedad.

[38] En un cierto sentido Henri Atlan ha propuesto justamente describir la complejidad mediante la funcion H. de la teoría de la información de Shannon, es decir, como medida para la información que aún hace falta para una descripción completa del sistema. Cf. Henri Atlan, Entre *le cristal la fumée*, cit.; o bien id., «Hierarchical Self Organization in Living Systems: Noise and meaning» en Milan Zeleny, op. cit., pp. 185-208.

significa que la comunicación debe reivindicar autoridad en el sentido de la posibilidad de decir, explicar , motivar más de lo que, al momento, parezca oportuno.

Con esta solución reflexiva del problema de la recursividad secuencial —y podrá hablarse de coevolución— converge la más importante adquisición evolutiva que, en general, hace posible la comunicación: la representación de la complejidad en forma de *sentido*.

También aquí forma significa distinción de dos partes. Las dos partes de la forma *sentido* son realidad y posibilidad; o bien, en consideración a su uso operativo, actualidad y potencialidad. Esta distinción es lo que permite representar en los sistemas que procesan *sentido* la coacción de la selección de la complejidad (una de sus partes; la otra estaría dada por la relación completa de los elementos). Cada actualización del sentido potencializa otras posibilidades[39]. Quien hace la experiencia interior de algo determinado, a través de esta determinación es enviado hacia otro al que pueda, a su vez, actualizar o, de nuevo, potencializar. De este modo la selectividad (o, para usar los términos de la teoría modal: la contingencia) de todas las operaciones se convierte en una necesidad inevitable: la necesidad de esta forma de autopoiesis.

Así, el mundo está presente en cada instante, no como *plenitudo entis*, sino como diferencia entre el *sentido actualizado* y la posibilidad, que son accesibles a partir de este *sentido*. El mundo está siempre presente en la simultaneidad, y al mismo tiempo, la forma en que esto sucede está orientada a un proceso secuencial. Todas las demás formas que en tales sistemas pueden activar observación y descripción participan de esta forma del *sentido*; y en efecto presuponen, como ya lo hemos dicho, la forma como una forma de dos partes, en la cual ambas están dadas simultáneamente pero, como ahora podemos decir, una de las modalidades actualizada y la otra en la

[39] Este modo de expresarse lo hemos encontrado en Yves Barel. op, cit., p. 71: «Un sistema se actualiza, los otros así se potencializan». En la fenomenología de Husserl, la misma situación se encuentra formulada desde el punto de vista de la conciencia trascendental. La actividad intencional de la conciencia puede identificar un objeto sólo como alusión a otras posibilidades de la experiencia interior, sólo en los horizontes de otras posibilidades.

[40] El mismo doble sentido que se encuentra expresado elegantemente en Spencer Brown a través de la distinción entre «condensation» y «confirmation». La repetición de una expresión

potencializada. Para pasar de una parte de la forma a la otra (para cruzar la frontera) hay necesidad de tiempo, de la misma manera en que hay siempre necesidad de tiempo cuando se pretende actualizar lo que es potencial.

Como en las distinciones en general, también en el contexto de la distinción que produce sentido la distinción de actualidad y potencialidad, la repetición de una operación tiene un efecto doble. Por una parte produce y condensa identidad: la repetición se reconoce como repetición de lo mismo. Por otra parte, esto sucede en un contexto en cierto modo distinto (al menos posteriormente, en el plano temporal)[40]. Con esto se llega a un enriquecimiento del *sentido* basado en la idoneidad para el uso en distintas situaciones. De lo cual resulta que. en torno al *sentido* se condensa un exceso de alusiones que, estrictamente hablando, lo vuelve indefinible. Sólo se pueden inventar nuevas indicaciones (palabras, nombres, definiciones) para asegurar la reutilización operativa. En última instancia hace referencia al mundo, y esto vuelve inevitable que se produzcan las operaciones como selecciones.

## VI. La sociedad del mundo

La determinación de la sociedad como sistema social omniabarcador tiene como consecuencia que para cada comunicación que sea capaz de empalmarse a las otras puede existir sólo en sistema único de sociedad. En el plano meramente fáctico pueden existir diversos sistemas de sociedad, de la misma manera en que antes se hablaba de un gran número de mundos; pero si existieran estas sociedades, estarían sin relación comunicativa, o bien, en la perspectiva de cada una de ellas, una comunicación con las otras sociedades sería imposible o resultaría sin consecuencias.

Aun desde este punto de vista, nuestro concepto está en relación de continuidad y, al mismo tiempo, de discontinuidad con la tradición véteroeuropea. El concepto de inclusión de todos los demás sistemas sociales

no agrega nada nuevo. sino que sólo condensa ( ⏋ ⏋ ⟩⏋ ) Leída inversamente (⏋ ⟩⏋ ⏋ ), la misma equivalencia puede ser comprendida como un simple desarrollo de una tautología. Spencer Brown habla de «confirmation». Cf. op. cit., p. 10. Sobre lo que hemos de llamar fuertemente la atención es la diversidad de las situaciones de repetición. que se deriva del hecho de que las operaciones que se empalman recursivamente entre ellas diferencian sistemas.

deriva de esta tradición, como también los caracteres como autarquía, autosuficiencia, autonomía. Si se observa más atentamente, sin embargo, se ve inmediatamente que en la tradición estos conceptos eran comprendidos en un modo distinto al de nuestro contexto. Los sistemas citadinos de la antigüedad eran autárquicos en la medida en que ofrecían al hombre todo lo necesario para la perfección de su conducta de vida. La *civitas* debía, como se diría más tarde en Italia, ser capaz de garantizar el *bene e virtuose vivere*; nada más y nada menos. Hasta qué punto por esta razón fueran necesarios territorios mayores, es decir, *regna*, por motivos de protección, o por motivos ligados a la praxis de los matrimonios de la nobleza que vivía de modo endogámico, esto es una cuestión ya discutida a partir del Medioevo[41]. De todos modos nunca se había pensado que toda comunicación debiera efectuarse dentro de esta única *civitas sive societas civilis*; y naturalmente en la tradición véteroeuropea no se pensaba en la independencia económica: por esto no existía tampoco un concepto de economía en el sentido actual.

Correspondientemente, el concepto de mundo que tenían estas sociedades estaba concebido a la medida de una cosa y las cosas podían estar ordenadas conforme a los nombres, los tipos, los géneros. Era concebido el mundo con *agregatio corporum* o hasta como un grande y visible ser vivo que contiene en sí a todos los demás[42]. En él existían seres vivos mortales e inmortales, hombres, animales, ciudades y regiones, y en los lugares más lejanos, conforme a lo que se decía (pero, naturalmente, sin la posibilidad de un control comunicativo directo), seres fabulosos y monstruosos, que no se adaptaban a los tipos conocidos en la sociedad y, por así decirlo, en su rareza, fungían como aquello que se encuentran más allá de las fronteras.

Este orden del mundo presuponía que, con la distancia espacial, las posibilidades de la comunicación disminuirían rápidamente y se volverían

[41] Cf. Aegidius « Columnae Romanus» ( Egido Colonna), De regimine principium. cit. por la edición Roma 1607, pp. 403,411 s.

[42] Platón, Timeo, 92 C.

[43] La representación de este proceso mediante conceptos como imitación o difusión dice muy poco y favorece la idea de que se trata de un proceso que se desarrollaba en una dirección. En efecto, un sistema que cede algo se transforma a sí mismo: en esto se puede reconocer, no por último, el hecho de que la comunicación, que es siempre circular, en la medida en que tiene éxito, produce un sociedad en el mundo.

más inseguras. ciertamente existían desde antes de las culturas altamente desarrolladas relaciones comerciales extendidas en el espacio, por su efecto comunicativo permanecía escaso. Las tecnologías se transferían de sociedad a sociedad (por ejemplo, la elaboración del metal) y también la difusión del saber era posible en la medida de la capacidad receptiva de segundos y terceros destinatarios[43]. Con frecuencia sólo en el proceso de adaptación a las condiciones de la recepción, las tecnologías y las formas del saber encuentran su forma madura (por ejemplo, la escritura fonética). En conclusión, estos procesos requerían mucho tiempo, y a ellos se respondía con la universalización de algunas religiones, pero no con la idea de un sociedad del mundo sin límites regionales.

La conciencia de la existencia de partes del mundo más lejanas seguía siendo esporádica. estaba mediada por personas y seguramente luego fue reforzada y prefigurada mediante informes de informes, en forma de dichos. En especial parece que los encuentros bélicos llevaban al hecho de que se describiera el mundo de más allá de las propias fronteras como una multiplicidad de mundos[44]. Y las construcciones políticas de los imperios, que se formaron en el ámbito de las crecientes posibilidades de comunicación, debieron confrontarse, hasta la edad moderna, con el problema de cómo es posible dominar desde el centro un territorio mayor, es decir, cómo es posible controlarlo a través de la comunicación[45]. De esta experiencia se deriva también la tendencia, que ya hemos aludido, a identificar las sociedades con los ámbitos del dominio político, es decir, a definirlas de un modo regional.

Estas condiciones fueron cambiando gradualmente desde el siglo XVI, hastá llegar a convertirse en irreversibles. Todo el globo terrestre fue descubierto y colonizado a partir de Europa, o bien fue subyugado mediante relaciones regulares de comunicación. Siguiendo el mismo movimiento, como veremos en el capítulo 4, la sociedad se articula conforme a una diferenciación en sistemas de funciones. Con esto se desvanece la posibilidad de definir la unidad de un sistema de la sociedad a partir de los límites territoriales o a partir de sus habitantes, diferenciándolos de quienes no sean sus miembros

[44] Así Jan Assmann. Der Einbruch der Geschichte: Die Wandlungen des Gotttes-und Weltbegriffs im alten Ägypten. «Frankfurter Allgemeine Zeitung» de 14 de nov. de 1987, para Egipto después de las guerras de los hicsos.
[45] Cf. Shmuel N. Eisenstandt. *The Political Systems Empires*. Nueva York 1963.

(por ejemplo, los cristianos a diferencia de los paganos). Y en efecto, los sistemas de funciones como la economía o la ciencia, la política o la educación, la atención a los enfermos o el derecho, cada uno, proponen exigencias propias a sus propios límites, los cuales no pueden estar integrados concretamente en un espacio o en relación con un grupo de hombres. En lo que concuerdan todos los sistemas de funciones, y para lo que no es posible hacer distinciones, es sólo en el hecho del operar comunicativo. Considerada en abstracto, para usar una formulación paradójica, la comunicación es la diferencia que hace la diferencia. Como sistema de la comunicación, la sociedad se distingue de su entorno, y precisamente por esto no se distingue en su interior. Para todos los sistemas parciales de la sociedad; los límites de la comunicación (a diferencia de la no comunicación) son los límites externos de la sociedad. En esto, y sólo en esto, se empalman. Toda diferenciación interna debe y puede relacionarse a este límite externo. En la medida en que comunican, todos los sistemas sociales participan de la sociedad; en la medida en que se comunican en un modo distinto, se distinguen.

De esta forma los límites del sistema de la sociedad están señalados de un modo completamente claro y unívoco. Además, a partir de la invención de la imprenta, primero lentamente y luego ya de modo irreversible, se llega a un crecimiento y a una condensación de la red de comunicación de la sociedad. Hoy la sociedad es, en principio, independiente de incrementos o disminuciones demográficas. para la prosecución de la autopoiesis del sistema de la sociedad, en este grado de desarrollo alcanzado, se dispone, de todos modos, de suficiente capacidad.

Con estas transformaciones estructurales se transforma el concepto de mundo. En la antigüedad se podía discutir si el mundo era finito o infinito, si

[46] Entre la rica literatura sobre la historia de las ideas de puede ver Pierre Duhem, *Le système du monde: Historie des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 2a ed., París 1954. además por ejemplo. Rodolfo Mondolfo, L'infinito nel pensiero dei Greci, Florencia 1934; Charles Mugles, *Deus thèmes de cosmologie Greque: Devenircyclique el pluralité desmondes, Paris 1953; A. P. Orbán, Les dénominations du monde chez les premiers chrétiens.* Nijimegen 1970; James F. Anderson, «Time and Possibility of an Eternal World», «Thomist» 15 (1952) pp. 136-161; Annelise Maier, Diskussionen über das aktuell Unendilche in der ersten Hälfte des XIV Jahrhunderts, « Divus Thomas » 25 (1947), pp. 147-166, 117-337.

tuvo principio y si habria de tener fino o no. Esta controversia era tan inevitable como insoluble porque no se puede pensar ningún límite sin pensar también en la otra parte del límite [46]. La transformación que se produce no se encuentra en esta dimensión. Según la concepción actual, el mundo no es ni una gran ser viviente ni una *aggregatio corporum*. No es tampoco la *universitas rerum*, ni la totalidad de las cosas visibles e invisibles, de las cosas y las ideas. Finalmente, tampoco es la infinitud que haya de ser colmada, no es el espacio absoluto ni el tiempo absoluto. Todas estas descripciones y otras muchas pueden efectuarse en el mundo. El mismo mundo es sólo el horizonte total de toda experiencia vivida provista de sentido, orientada hacia el interior o hacia el exterior y, en el plano temporal, ya sea que mire hacia adelante, o hacia atrás. El mundo requiere ser comprendido no como un agregado, sino como el correlato de las operaciones que se efectúan en él[47]. Para recurrir de nuevo a la terminología de George Spencer Brown, el mundo es el correlato de la unidad de todas las formas; o bien, aquello que, como *unmarked space*[48], queda cortado por la línea de límite de la forma y que luego puede ser explorado sólo en relación con una distinción, sólo en el movimiento de una parte de la distinción a la otra. Para el concepto de mundo de la teoría de sistemas, esto significa que el mundo es la totalidad de lo que para cada sistema es sistema y entorno.

El mundo antiguo estaba lleno de secretos; como la esencia de las cosas y la voluntad de dios, él mismo era un secreto y no estaba hecho, o estaba hecho de un modo muy limitado, para la conciencia, sino más bien para la admiración extasiada. El mismo hecho de dar nombres debía ser considerado peligroso, porque abria el mundo a la comunicación, y, correspondientemente, el hecho de conocer el nombre era algo afín a la magia, la cual provoca a la naturaleza a salir de sí misma. También esto correspondía a la limitación espacial de la idea de sociedad, conforme a la cual a pocos metros bajo tierra

[47] Son conocidas las objeciones. Acusan a esta postura como « relativismo»; y esto sería correcto si se tuviera en mente uno de los numerosos sistemas de conciencia. Pero nosotros aquí no estamos refiriéndonos a un correlato de la conciencia, sino a un correlato de la comunicación, y no pretendemos poner en duda la realidad de las cosas, sino proponer el problema de la unidad, un problema que se presenta siempre que se hacen distinciones para objetar informaciones.

[48] Véase Spencer Brown, op. cit. p. 5.

o sobre las cimas de la montaña más altas o más allá de la línea del horizonte del mar podía comenzar lo desconocido y aquello de lo que se tenía que desconfiar. El mundo moderno no ha de ser ya venerado ni temido como un secreto. Exactamente en este sentido, ya no es sagrado. Sigue siendo, sin embargo, inaccesibles. Es accesible operacionalmente (por ejemplo, en principio, puede ser objeto de la investigación), pero todas las operaciones del conocimiento y de la comunicación son para sí mismas inaccesibles. El mundo puede ser observado. Pero en esta operación el observador mismo funge como tercero excluido. La unidad del mundo, entonces, no es un secreto, sino una paradoja. Es la paradoja del observador del mundo, que se fija en el mundo, pero que no puede observarse a sí mismo.

Todo esto es en lo que pensamos cuando indicamos a la sociedad moderna como sociedad del mundo. Por una parte esto significa que sobre el globo terrestre, y aun en todo el mundo alcanzable comunicativamente, puede existir sólo una sociedad. Estos es el aspecto estructural y operativo del concepto. Al mismo tiempo, sin embargo, la expresión sociedad del mundo debe indicar que cada sociedad (y, si observamos en retrospectiva, también las sociedades de la tradición) construye un mundo y así disuelve la paradoja del observador del mundo. La correspondiente semántica debe ser plausible y debe estar adaptada a las estructuras del sistema de la sociedad. La semántica del mundo varía con la evolución estructural del sistema de la sociedad; pero ver y decir esto pertenece al mundo de nuestra sociedad, es su teoría y su construcción del mundo. Y sólo nosotros podemos observar que las sociedades antiguas no podían observarse a sí mismas ni observar a su mundo.

Con sus características particulares el mundo moderno es de nuevo un correlato preciso de la sociedad moderna. A una sociedad que se describía como naturaleza, compuesta por hombres, se adaptaba un mundo compuesto por cosas (en el sentido latino de *res*). A una sociedad que se describe como sistema de comunicación operacionalmente cerrado y que se expande o se contrae, según cuánto se comunique, le corresponde un mundo que tiene exactamente las mismas características de esa sociedad: un mundo que se expande o se contrae según lo que acontezca. Las sociedades más antiguas estaban organizadas jerárquicamente y de acuerdo a la distinción entre centro y periferia. A esto correspondía su orden del mundo que preveía un orden

jerárquico (una *series rerum)* y un centro. La forma de la diferenciación de la sociedad moderna obliga a abandonar estos principios estructurales y, correspondientemente, esta sociedad tiene un mundo heterárquico y acéntrico. Su mundo es el correlato del entrecruzamiento de operaciones y es accesible del mismo modo para toda operación.

Basadas en la forma de su diferenciación, las sociedades más antiguas preveían la inclusión estable de los hombres en determinadas posiciones sociales. Por eso debían concebir el mundo como la totalidad de las cosas. Como consecuencia de su diferenciación funcional de la sociedad moderna, han debido abandonar este principio de la inclusión. El individualismo moderno y, sobre todo, la temática de la libertad del siglo XIX han constituido un motivo importante para que se formara una idea de la sociedad del mundo[49]. La diferenciación funcional produce, sin embargo, efectos sobre el concepto de mundo.

La sociedad moderna regula su expansión; el mundo moderno también. La sociedad moderna puede cambiarse por sí misma, y por esto está expuesta continuamente a la autocrítica. Es un orden autosustitutivo, como también lo es el mundo moderno. También éste puede cambiarse por sí mismo. Y si la sociedad está constituida por la totalidad de todas las comunicaciones, el resto del mundo está condenado a permanecer sin palabra. Se retira al silencio.

[49] Por eso Hegel habla de «historia del mundo» en un sentido muy determinado. Sobre esto véase en particular Joachim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, cit. por la ed. en id. *Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt 1969, pp. 183-255. Con la inducción de consideraciones relativas al problema de la colonización, se dice: «La sociedad industrial burguesa, para Hegel, en conclusión, está determinada por su propia ley a convertirse en la sociedad del mundo; la relación de la libertad con la humanidad y con el hombre en cuanto género, que es decisiva para la relación de la revolución política con la historia del mundo, está fundada en esta universalidad potencial de la sociedad burguesa» (222). La reflexión conforme a la cual se debería inferir la sociedad del mundo a partir de la individualidad de los hombres, ya se encuentra en John Locke, *Two Treaties of Civil Goverment II* par. 128, cit por la ed. de la Everyman's Library, Londres 1953, p. 181: «El hombre es una comunidad única con todo el resto del género humano y constituye una sola sociedad, distinta de la de todas las demás creaturas. Y si no fuera por la corrupción y la maldad de los hombres degenerados, no habría necesidad de ninguna otra sociedad; no habría ninguna necesidad de que los hombres se aislaran de esta gran comunidad natural, constituyéndose en asociaciones menores y distintas basadas en convenciones positivas».

Pero éste tampoco es un concepto adecuado, porque puede permanecer en silencio sólo quien puede comunicar.

¿Y qué pasa, entonces, con Dios? Paralelamente al desarrollo de la sociedad hay un continuo debilitamiento de la figura «comunicación a través o con Dios». Hoy, en efecto, la comunicación de Dios se representa ya sólo como un hecho histórico, que puede ser comprendido con base en los textos: como una revelación verificada de una vez por todas. Y si en la medida en que la religión, con esta figura, no renuncie también a su capacidad de adaptarse, sin ver por otra parte una posibilidad de interpelar a Dios sobre la modernidad, es cuestión que puede sólo intuirse.

No obstante las infinitas y universales conexiones que existen en el sistema de la sociedad moderna, la sociología opone un resistencia enérgica cuando se trata de reconocer este sistema global como sociedad. De la misma manera que en el uso lingüístico cotidiano, también en la sociología se suele hablar de sociedad italiana, sociedad española, etcétera (por más que en un teoría, por motivos metodológicos, no deberían tener lugar nombres como Italia o España). Con mucha razón Parsons eligió como título de su libro la formulación The System of Modern Societies[50]. Y en particular, los autores que, en el ámbito de la teoría de la sociedad atribuyen un papel central al Estado moderno, rechazan, precisamente por este motivo, el reconocer el sistema global como sociedad[51]. El fenómeno de la sociedad moderna se manifiesta, entonces, en la figura de la *response to globalities*[52]. Nosotros ya habíamos caracterizado arriba esta fijación como un impedimento del conocimiento que actualmente bloquea la teoría de la sociedad. Si se pide una motivación, la respuesta suele ser la alusión a las grandes diferencias que hay en el grado de desarrollo de las distintas regiones del globo terrestre. Es un hecho que esto no puede ser refutado, y tampoco viene al caso el reducir su importancia. Por otra parte, la misma teoría, al no disponer de argumentos plausibles, no debería afirmar que estas diferencias irán desapareciendo lentamente (teoría de la convergencia). La referencia a las diferencias, sin embargo, se usa de un modo

[50] Véase Talcott Parsons, The System of Modern Societies, Englewood Cliffs N.J: 1971.

[51] Por ejemplo, Anthony Giddens, The Nation-State and Violence; Cambridge 1985.

[52] Una formulación es un tema de investigación de Roland Robertson. Veáse por ejemplo, Roland Robertson, Frank Lechner, Modernization, «Globalization and the Problem of Culture in World-System Theory», «Theory, Culture and Society» II (1985), pp. 105-118.

que, en el plano de la argumentación, es falso. No es un argumento en contra, sino a favor de la sociedad del mundo. El interés por el desarrollo, como el interés por conservar los múltiples datos culturales de las distintas regiones, es ya en sí mismo un interés formado a través de la sociedad: un hecho que se impone como evidente cuando se piensa en la paradoja típicamente moderna que consiste en la aspiración simultánea por la transformación y por la conservación. volviendo al concepto de Spencer Brown, podremos decir que el desarrollo es una forma, de la cual una parte (según el modo actual de comprender las cosas) consiste en la industrialización, y la otra en el subdesarrollo.

Precisamente el desnivel de desarrollo presente en las distintas regiones del globo terrestre exige un explicación que puede ser ofrecida sólo por la teoría de la sociedad, la cual no puede quedarse en reactivar el modelo, que ya tiene un milenio, de la multiplicidad de los pueblos. Debe asumir como punto de partida sólo la unidad del sistema de la sociedad que produce tales distinciones. Está claro que las distintas regiones participan en muy distinta medida de las ventajas que surgen de la diferenciación funcional y, en cuanto prevalecen las desventajas, parece que los sistemas de funciones diferenciadas, por ejemplo la política y la economía, se ocasionan impedimentos recíprocos. Pero esto no autoriza a asumir como punto de partida diversas sociedades regionales. porque es precisamente la lógica de la diferenciación funcional y la confrontación (no con otras sociedades, sino con las ventajas que se derivan de la plena realización de la diferencia funcional) la que hace resaltar estos problemas.

Conforme a la perspectiva abierta por esta concepción, aparece como expresión de un pensamiento superado el hecho de que se continue con argumentaciones orientadas hacia las teorías que distinguen géneros diversos de sociedades, y que se considere la semejanza existente en las condiciones de vida de cada región como presupuesto de su contribución a una sociedad. La modernidad de la sociedad no se encuentra en sus características, sino en sus formas, es decir, en las distinciones que usa para dirigir sus operaciones comunicativas. Además, algunos conceptos típicamente modernos, como el de desarrollo o el de cultura, guían la atención hacia distinciones muy específicas. Ya no causa admiración el hecho deque de esta manerase fuercen determinadas diferencias, mientras otras permanecen invisibles. En el plano

de la distinción de distinciones (o de la observación de observaciones) el proceso permanece contingente. Pero cada sociedad esconde sus contingencias, y la sociedad moderna esconde—ciertamente con poca seguridad en sí, porque tiene poca tradición—las contingencias del desarrollo y de la cultura. En lugar de todo esto, la sociedad observa y se preocupa por el contexto de las distinciones que de vez en cuando son utilizadas.

Aun si con las condiciones modernas no pueden existir las sociedades regionales, se podría seguir pensando que se puede hablar de una diferenciación regional en el sistema de la sociedad del mundo: como si la sociedad se distinguiera en subsociedades. Pero esto tampoco resiste a una reflexión más precisa. Una diferenciación que fuera esencialmente regional entraría en contradicción con el primado moderno de la diferenciación funcional. Fracasaría porque es imposible vincular todos los sistemas de funciones con los límites espaciales unitarios, con los límites que tienen igual validez para todos los sistemas. Puede diferenciarse regionalmente, como los Estados, únicamente el sistema político, y con él el sistema del derecho de la sociedad moderna. Todos los demás sistemas operan independientemente de límites espaciales. Precisamente la univocidad de los límites espaciales deja claro que éstos no son respetados ni por las verdades, ni por las enfermedades, ni por la educación, ni por la televisión, ni por el dinero, ni por el amor. En otras palabras, el fenómeno entero del sistema ominabarcador de la sociedad no puede repetirse dentro de límites espaciales como microcosmos en el macrocosmos. El significado de los limites espaciales consiste en las interdependencias que existen entre el sistema político y el sistema del derecho, por una parte, y los demás sistemas de funciones, por otra. Las diversidades de divisas y de los sistemas bancarios de emisión actúan sobre la economía; los diplomas de formación actúan sobre la educación o sobre los campos profesionales. Estas diversidades pueden ser bien comprendidas en el contexto de una sociedad del mundo, y pueden reforzarse o debilitarse por la política. Pero sería imposible reconocer la especificidad de cada una en sí, en cuanto diversidades, se las refiere a las sociedades regionales o a una diferenciación regional del sistema de la sociedad.

Estos argumentos para una sociedad del mundo pueden apuntalarse con estudios empíricos. Lo que hasta el día de hoy falta es sólo una teoría capaz de volver a tomarlos y de darles una nueva elaboración. La idea propia de la

teoría de sistemas, según la cual la sociedad es un sistema social autopoiético operacionalmente cerrado que incluye en sí mismo a todos los demás sistemas sociales, y por tanto a la comunicación, intenta llenar esta laguna.

## VII. Pretensiones de racionalidad

La tradición humanística europea le ha dado al concepto y, por tanto, a las expectativas de racionalidad una forma muy específica; pero al mismo tiempo ha ocultado la especificidad de esta forma mediante la obviedad de una tradición que no admitía otras posibilidades de pensamiento. Según la representación propia de esta tradición, la *ratio* pertenecía a la naturaleza del hombre. Como ser natural, el hombre estaba determinado a través de la distinción con el animal. De distinta manera a lo que sucede hoy, se pensaba que en el concepto de naturaleza estaba presente un componente normativo. De esta manera, sobre una idea normativa de la naturaleza se basaba un concepto normativo de racionalidad. En el contexto aristotélico, la naturaleza se entendía como un movimiento orientado hacia un fin (*télos*) que, sin embargo, no ofrecía garantía alguna de que tal fin pudiera ser alcanzado, traducido a nuestro lenguaje conceptual, el *télos* fungía como una forma con dos partes, es decir, como un estado de quietud, de satisfacción, de perfección, que podía ser alcanzado o frustrarse. El concepto opuesto al de perfección era el de corrupción. Ante el valor positivo del estado de naturaleza estaba un valor negativo (*stéresis, privatio*) que indicaba una privación, un fracaso.

Si se reflexiona desde el punto de vista de la sociología, no es casual el que este concepto haya encontrado una correspondencia precisa en las teorías de la nobleza de aquel tiempo y, antes que nada, en las teorías sobre la educación de la nobleza. Se era noble porque se había nacido en una familia rica, y se debía de cualquier manera evitar la pérdida de la nobleza por medio del deshonor. Pero con esto se tenía sólo una nobleza imperfecta. La perfección, el *télos* de la nobleza, se alcanzaba sólo en virtud de méritos particulares, a través de aquel *bene e virtuose vivere*, que podía ser conferido por la nobleza de nacimiento, pero no por eso estaba ya garantizado[53]. La educación y la

[53] Véase Annibale Romei, *Discorsi*, Ferrara 1586, pp.58 s.

conducción moral de la conducta de vida tenían la tarea de sostener al noble para que alcanzara la perfección racional y para protegerlo de las tentaciones de la corrupción.

Con todos estos aspectos, que se fueron refinando de muchos modos, elaborados por la enseñanza y por la educación, por la ética y la retórica, el concepto de la racionalidad de la naturaleza ofrecía una tensión estable. Mirando retrospectivamente es posible reconocer que la tensión entre realidad y racionalidad fue acogida y estabilizada en la forma de la teología y en la distinción de la forma perfección-corrupción. Los problemas particulares de la nobleza, con su doble criterio nacimiento-mérito, fueron afrontados mediante la distinción de perfección-corrupción y de perfección-imperfección.

Este mundo, con sus condiciones estructurales (la sociedad de los nobles) y con su semántica, ya vio el ocaso. Es una situación que debemos aceptar, no importa la admiración que guardemos por el pasado; nosotros vivimos hoy. Pero bajo estas condiciones, ¿podemos aún mantener un concepto normativo de racionalidad, como lo propone Jürgen Habermas? Y si efectivamente pudiéramos, ¿con la ayuda de qué distinciones pudiera reformularse este concepto de racionalidad?

En el siglo XVII, cuando la confianza en la racionalidad estaba aún intacta, se comienzan a manifestar las primeras expresiones de su disolución. El antiguo *continuum* de racionalidad de la naturaleza (la creación bien ordenada) se hizo añicos. Las pretensiones de racionalidad — y Descartes es el autor determinante — se redujeron a estados mentales, y por tanto a los sujetos. Esto permite concebir los fines como representaciones que guían, como correcciones al curso del mundo, es decir, como desviaciones y ya como estados de perfección de la naturaleza misma. De esta manera por primera vez se agudiza el problema de la elección de los fines (y ya no sólo el de los medios para alcanzar los fines manifiestos). Inmediatamente después los motivos se distinguen de los objetivos, se consideran los motivos como inescrutables (a diferencia de los intereses) y se reflexionan los problemas correspondientes a la comunicación de la sinceridad y de los criterios para la autenticidad. No sólo el *continuum* de racionalidad de la naturaleza, también el *continuum* de racionalidad del sujeto se dividió con una distinción: precisamente la distinción entre motivo y fin, por lo que la reflexión ulterior se centra sólo en las distinciones que violan el *continuum* de racionalidad.

A partir del siglo XIX ulteriores reducciones vuelven a aportar el concepto de racionalidad a los sistemas parciales de la sociedad y más precisamente o al cálculo económico de las relaciones de utilidad entre fines y medios (optimización), o a la aplicación del saber científicamente garantizado. Hacia el final del siglo XIX, por último, se abre camino una disolución del mismo concepto de racionalidad, la cual luego volverá posible un escepticismo general sobre la racionalidad (Max Weber). También esto se verifica a través de una técnica de la distinción. El mismo concepto de racionalidad se divide, en un cierto sentido conforme a la vieja distinción entre *poyésis y práxis*, en racionalidad conforme al fin y racionalidad conforme al valor, o como en un eco tardío, en Jürgen Habermas, en la racionalidad del actuar estratégico y en la racionalidad del actuar comunicativo (racionalidades monológica y dialógica)[54]. Y aquí, como era típico para las técnicas de la distinción del siglo XIX (con la excepción de Hegel) queda excluida la cuestión de la unidad de la diferencia, es decir, una explicación de lo que se entiende por racionalidad en sí. Al contrario, se distingue racionalidad e irracionalidad, conciencia e inconsciente, funciones manifiestas, funciones latentes, y también sin considerar que ahora se debe de vez en cuando proponer la cuestión de la unidad de estas diferencias.

No estamos iniciando una discusión de estas diversas rupturas del continuo de la racionalidad véteroeuropea, pero consideramos el desarrollo de la semántica de la racionalidad que aquí hemos esbozado como un indicador del hecho de que en el paso a la modernidad, el sistema de la sociedad se ha transformado de manera tan radical que aun la idea de la relación entre realidad y racionalidad ha sido afectada. Y esto tiene validez para el concepto de mundo moderno, que no puede ser calificado ni positiva ni negativamente, porque toda cualificación es una operación que puede ser observada en el mundo y por tanto tiene valor aun para la sociedad moderna.

Esto no debe significar que las expectativas de racionalidad deban abandonarse y que se deba ir en búsqueda de la realidad sin disponer de criterios. La ruptura del concepto vétereouropeo no debe significar que con él haya desaparecido también el problema, mientras la insuficiencia de las

[54] Así, en resumen, Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2o. vol., Frankfurt 1981.

reconstrucciones hechas hasta el día de hoy puede ser encaminada a una situación transitoria a falta de una suficiente teoría de la sociedad. De todos modos, en esta situación podemos reaccionar sólo con profundas abstracciones. si se lleva a cabo el acercamiento que aquí hemos propuesto, basado en una teoría de las diferencias, entonces el problema de la racionalidad debería consistir en la cuestión de la unidad de las distinciones utilizadas de vez en cuando. La optimización de la relación entre fines y medios o del consenso entre Ego y alter, la racionalidad del acuerdo en el sentido de Habermas, sería sólo casos particulares de un principio general, y también la teoría de sistemas, con su forma, con su distinción entre sistema y entorno, puede anunciar una pretensión de racionalidad.

Y en efecto, el problema de la relación entre realidad y racionalidad en última instancia, se vuelve agudo por el hecho de que cada operación, en cuanto observación, requiere una distinción para poder indicar una parte de la distinción (y no la otra). No puede absolutamente proceder dialécticamente, en el sentido de Hegel, sino que debe excluirse a sí misma, como observación, de aquello que observa. Y aquí el observador, independientemente de qué distinción esté usando, se vuelve el tercero excluido; pero precisamente él, y sólo él, garantiza, con su autopoiesis, la realidad de sus operaciones y así la realidad de todo lo que debe estar presupuesto como mundo en el modo de la simultaneidad (recordemos la pareja conceptual de acoplamiento estructural e irritación). La praxis de distinguir mediante indicaciones no aparece en la distinción. Puede ser señalada, con tal de que no sea a través de otra distinción. La distinción es el punto ciego de la observación, y precisamente por eso es el lugar de su racionalidad.

Un problema propuesto de esta manera no conoce ninguna solución satisfactoria. Pero precisamente porque se formula como paradoja es posible encontrar salidas, buscar apoyos que en esta perspectiva pueden tener el valor de racionales. Una salida así, ideada como el desarrollo de una paradoja, puede indicarse con el concepto del « reingreso de la forma a la forma» o de la distinción en lo que es distinto[55]. Ya que la forma en la forma es, y al mismo tiempo no es, la forma: se trata de una paradoja, pero una paradoja desarrollada,

[55] *Re-entry*, en el sentido de Spencer Brown, op. cit., pp. 69 ss.

[56] Cf. para tal oscilación, Stein Braten, The Third Position: « Beyond Artificial and Autopoietic





porque ahora se pueden elegir distinciones (no todas son apropiadas) cuyo reingreso puede ser interpretado.

Un observador de este reingreso tiene entonces la doble posibilidad de describir un sistema tanto desde dentro (comprendiendo su autodescripción) como desde fuera; es decir, puede asumir tanto un punto de vista interno como un externo. Se comprende que no pueda ejecutar ambas operaciones simultáneamente, porque para esto debe usar la distinción de interno y externo[56]. Pero esta imposibilidad puede compensarse por la posibilidad de observar la propia observación, de vez en cuando, desde la otra posición. Aplicada a la distinción de sistema y entorno, esta regla del reingreso requiere que la distinción de sistema y entorno se represente en el sistema. El sistema produce y observa la diferencia entre sistema y entorno. La produce al ponerse en operación. La observa, en cuanto que este operar requiere, en el contexto de la propia autopoiesis, una distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, la cual luego puede objetivarse en la distinción de sistema y entorno. El sistema, entonces, puede siempre empalmar las operaciones propias con las operaciones propias, pero puede recabar las informaciones que indican la dirección, ya sea de sí mismo, ya sea de su entorno. No hay duda de que esto sea efectivamente posible también y precisamente para esos sistemas operacionalmente cerrados. Si se sigue la proposición conceptual que se ha presentado más arriba, la racionalidad del sistema presupone el mencionado reingreso de la forma en la forma.

La racionalidad, sin embargo, no se alcanza sólo con esto. Además debemos tener presente que la racionalidad debe definirse y perseguirse en el contexto de una distinción de la realidad. La autopoiesis debe continuarse bajo las condiciones impuestas por la realidad. Si esto no sucede, entonces se cae la realidad correspondiente. En cuanto que opera de manera autopoiética, el sistema hace lo que hace, y nada más. Traza un límite, construye una forma y abandona todo lo demás. Consecuentemente, puede observar lo que se ha excluido como entorno y a sí mismo como sistema. Con la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia puede observar y, porque lo hace, puede

Reduction», en *Sociocybernetic Paradoxes: Observation Control and Evolution of self-steering*, editado por: Felix Geier, Johannes van der Zouwen, Londres 1986, pp. 193-205; Michael Hutter, *Die Produktion von Recht: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts*, Tubinga 1989, especialmente pp. 37

continuar la propia autopoiesis. La autoobservación jamás puede revocar lo que ha acontecido, en cuanto que ella misma lo utiliza y lo continúa en el contexto de la autopoiesis. Tampoco puede alcanzar lo que ha producido de manera autopoiética como diferencia. En la operación real la autoobservación divide al mundo, al espacio no señalado, en sistema y entorno, y el resultado se sustrae a la comprensión observante, como en la terminología tradicional, ningún ojo está en condiciones de ver la *Plenitudo entis*. Después de estas reformulaciones del problema, la racionalidad no aparece más como paradójica, aparece como imposible.

Todo esto, sin embargo, ofrece la ventaja de que se vuelve posible reflexionar en la posibilidad de acercarse a la racionalidad. Un sistema puede construir la propia complejidad y, por tanto, su irritabilidad. Puede integrar la distinción de sistema y entorno desde ambas partes mediante ulteriores distinciones y de esta manera ampliar sus posibilidades de observación. Puede volver a utilizar indicaciones y así condensar referencias o bien no volver a utilizarlas y con esto borrar. Puede recordar y olvidar y así reaccionar a la frecuencia de las irritaciones. Con todo esto el reingreso de la distinción en lo que es distinto puede enriquecerse y abastecerse de mayores posibilidades complejas de empalme. A diferencia de las concepciones propias de la tradición, aquí no se trata de acercarse a un ideal, no se trata de una justicia mayor, ni de una formación mayor, no se trata de la autorrealización de un espíritu subjetivo u objetivo. No se trata de alcanzar la unidad (porque, como se ha dicho, sería volver a la paradoja o a su sustituto: la imposibilidad). Racionalidad del sistema significa exponer a la realidad y someter a prueba ante ella una distinción, es decir, la distinción entre sistema y entorno.

Esto se puede explicar con el ejemplo de los problemas ecológicos de la sociedad moderna. Estos problemas no pueden resolverse evitando intervenciones en el entorno o, menos aún, ignorando la diferencia entre sistema y entorno, es decir, interrumpiendo el funcionamiento de la sociedad. Esto significaría perseguir la racionalidad como catástrofe final (no es difícil imaginar concreciones más pequeñas de este mismo principio, como por ejemplo la interrupción de la producción de energía, de la producción química, etcétera). Un modo racional de afrontar los problemas puede ser pretendido únicamente en la sociedad y sólo bajo las condiciones de la prosecución de su autopoiesis, y esto implica siempre el mantenimiento de la diferencia. El mismo





problema se repite dentro de la sociedad en el ámbito de cada uno de sus sistemas de funciones. Aun aquí las oportunidades de la racionalidad consisten en el mantenimiento y en la utilización de las diferencias, no en su eliminación. La irritabilidad de los sistemas debe reforzarse, y esto puede suceder sólo en el contexto de su operar autorreferencialmente cerrado. Pero precisamente a esto aspira la teoría de sistemas cuando trata la distinción entre sistema y entorno como la forma del sistema. Más que en cualquiera otra teoría de la sociedad, de esta manera emergen en el centro de la concepción teórica los problemas ecológicos y exactamente en el mismo sentido los problemas humanos[57]. El hecho de que la teoría fije su atención en la diferencia hace dirigir la mirada hacia problemas que hemos evocado de una manera que elimina toda esperanza de solución. Sólo si se acepta esto se podrán tratar los problemas como un programa de trabajo y se podrá intentar la mejora de la posición del sistema de la sociedad en relación con su entorno humano y su entorno no humano, conforme a criterios que deben construirse y modificarse en la misma sociedad.

[57] Ampliamente sobre esto, Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen*, Opladen 1986.

Capítulo 2

# Los medios de comunicación

## I. Medio y forma

La comunicación es un evento extremadamente improbable. Basta con dejar de considerar durante un instante que ya existe de hecho un sistema social y que este sistema reproduce comunicación a través de comunicación, para caer en la cuenta de la improbabilidad de que ocurra la comunicación. Esta es un acontecimiento que no puede efectuarse como un evento aislado. Se torna probable sólo por sí mismo y encuentra motivo para verificarse sólo en sus referencias recursivas, es decir, en las operaciones comunicativas ante las que reacciona y que él mismo estimula.

Si además se consideran los requisitos que deben satisfacerse para que tenga lugar la comunicación, entonces su improbabilidad se vuelve aún más evidente. Ya dijimos[1] que la comunicación es una síntesis que resulta de tres selecciones: información, acto de comunicación, comprensión. Cada uno de estos componentes es, en sí mismo, un evento contingente. La información es una diferencia que transforma el estado de un sistema, es decir, que produce una diferencia. Pero ¿por qué precisamente una determinada información y no otra debe ser la que influye en un sistema? ¿Y por qué se formula en un acto de comunicación? ¿Y por qué alguien debe dirigirse a otros mediante un determinado acto de comunicación, cuando existen tantas posibilidades de comprometerse sensatamente? Por último, ¿por qué alguien debe centrar su atención sobre el acto de comunicación de otro, intentar comprenderlo y

[1] Cf. cap. Y, pp. 47 ss.

orientar su comportamiento con la información comunicada, aun siendo libre para desdeñar todo eso? Estas improbabilidades, posteriormente, se multiplican una vez más en la dimensión temporal. ¿Cómo es posible que la comunicación alcance rápidamente su objetivo y, en particular, cómo es posible que a una comunicación siga otra, y no la misma, con tal regularidad que se motivan determinadas expectativas dirigidas a ella?

Si ya cada componente de la comunicación, considerado en sí mismo, es improbable, con mayor razón lo es la síntesis de todo ellos. ¿Cómo es posible que alguien no sólo necesite simplemente a otro, cuyo comportamiento puede ser, por ejemplo, peligroso o cómico, sino que además lo observe basado en la distinción entre acto de comunicación e información? ¿Cómo es posible que alguien espere ser observado de esta manera y, por tanto, se oriente en este sentido? ¿Y cómo es posible que alguien se siente animado a recurrir a un acto de comunicación si precisamente la comprensión del sentido de ese acto autoriza a quien lo comprenda a rechazarlo? Cómo es posible la comunicación y en qué consiste la idoneidad para la comunicación, son dos preguntas condicionadas por la solución o, más precisamente, por la transformación del problema de la inmanente improbabilidad de la comunicación.

Sin embargo, el problema nunca se plantea de esta manera tan llana. Generalmente se contentan con explicar la verificación de la comunicación, a través de su función y de ver esta función en el aligeramiento y en la ampliación de las capacidades cognoscitivas de los seres vivientes. Por motivos biológicos que no pueden eludirse, los seres vivos viven como seres individuales. Sin embargo, no viven independientemente unos de otros. En las especies más desarrolladas disponen de una movilidad propia y de la posibilidad de percepción a distancia. Mientras esto subsista, entonces, puede tener éxito en el plano de la evolución, no sólo la extensión de la capacidad de percepción propia[2], sino que, más allá de ésta, también el intercambio de informaciones,

[2] Una teoría de la evolución que utiliza este punto de vista es la que fundamenta las investigaciones que Donald Campbell ha desarrollado durante años. Véase, por ejemplo «Pattern Matching as an Essential in Distal Knowing», en *The Psychology of Egon Brunswik*, editado por Kenneth R. Hammond, Nueva York 1996, pp.81-106, que sigue la psicología de Egon Brunswik. Además, id. «Natural Selection as an Epistemological Model», en *A Handbook of Method in Cultural Antropology*, editado por Raoul Naroll, Ronald Cohen, Garden Ciyt N:Y: 1970, pp. 51-85; id. On the Conflicts Between Biological and Social Evolution and Between Psychoological and Moral Tradition, «American Psychologist» 30 (1975), pp. 1103-11.

en cuanto que permite evitar que cada uno deba procurarse las informaciones por sí mismo. Por este hecho la literatura conoce diversas denominaciones, como *vicarious learning*[3] o *economy of cognition*[4] El punto de vista es, respectivamente, éste: con la ayuda de los demás se pueden procurar muchas más informaciones y (lo que más cuenta) de un modo más rápido de lo que sería posible a través de los propios órganos de los sentidos. La solución del problema parece aportada, entonces, por el desarrollo simultáneo de una extrema dependencia social y de un alto grado de individualización: este desarrollo se alcanzaría mediante la construcción de un complejo orden de comunicación provista de sentido, la cual determinaría una ulterior evolución del hombre.

El argumento, aunque útil, no es suficiente como explicación. De él sólo es posible colegir datos sobre el entorno del sistema de comunicación llamado sociedad (o de correspondientes sistemas de comunicación animal). Si los seres vivos no debieran vivir como individuos, sino existieran ventajas derivadas de la información a distancia o si no fuera útil ampliar los límites de la capacidad de los sentidos -en cuanto que son aptos también para la percepción a distancia- mediante la percepción a distancia de la percepción a distancia de otros seres vivos, no podrían formarse sistemas de comunicación. El entorno que posibilita todo esto nos permite comprender muchas cosas. Sin embargo, no puede explicarnos cómo es posible acceder a la autopoiesis de la comunicación, a la clausura operacional de los sistemas de comunicación. Con respecto a esto, el entorno no nos dice más de cuanto nos diría una explicación química de la autopoiesis de la vida. En general, tiene valor el hecho de que mediante la indicación de la función no se puede explicar que algo existe y a través de qué estructuras ese algo se hace posible así mismo. Y con mayor razón, una explicación funcional que remita a necesidades o a ventajas que se producen en el entorno no basta para explicar cómo funciona el sistema. En cuanto se logre ver cuán extremadamente improbable es que el

[3] Véase Alfred A. Lindesmith. Anselm L. Strauss. *Social Psychology*, 3a. de., Nueva york 1968, pp. 284 ss.; Albert Bandura. *Vicarious Process: No Trial Learning, en Advances in Experimental Social Psychology*. editado por Leonard Berkowitz, Nueva york 1968. pp. 76 ss. Las investigaciones más antiguas se encuentran también bajo el término imitación.

[4] De esta manera, Donald T. Camball. « Ethonocentric and Other Altruistic Motives». en Nebraska Symposium on Motivation 1965, pp. 283-311 (298s).

evento de la comunicación se verifique y funcione, porque se presupone un entorno que sirva de guía, se buscará la explicación en el mismo sistema.

Una precisión conceptual más atenta permite ver rápidamente que las ventajas que se derivan de la extensión social de las capacidades cognoscitivas de los seres vivos no pueden absolutamente obtenerse por el hecho de que los seres vivos se vuelvan dependientes unos de otros. El razonamiento, tan apreciado para la tradición, sobre las relaciones entre los seres vivos (y los demás: los hombres) disfraza de hecho a esta circunstancia. Los seres vivos viven como individuos, viven como sistemas determinados por la estructura. Desde este punto de vista, se trata sólo de un caso condicionado por una constelación de eventos si un ser vivo, aun haciendo lo que hace, logre ser útil a algún otro. Hacerse dependiente, en efecto, significaria solamente multiplicar recíprocamente las improbabilidades. Y entonces, si es posible obtener algunas ventajas, es sólo por el hecho de que los seres vivos se vuelvan dependientes de un sistema de orden superior con cuyas condiciones pueden elegir los contactos recíprocos y, precisamente por esto, por tanto, no son mínimamente dependientes unos de otros. Para lo hombres este sistema de orden superior, que a su vez no vive, es el sistema de comunicación llamado sociedad. En otras palabras, debe existir en el plano del sistema emergente un modo propio de operar (aquí la comunicación), una propia autopoiesis, una posibilidad autogarantizada de continuidad de las operaciones; de otra manera la evolución de las posibilidades del *vicarious learning* no hubiera podido nunca tener ningún éxito.

Los sistemas de comunicación se constituyen a sí mismo mediante una distinción entre medio y forma. Cuando hablamos de «medios de comunicación» entendemos siempre el uso operativo de la diferencia entre sustrato medial y la forma[5]. La comunicación es posible sólo— ésta es nuestra respuesta al problema de la improbabilidad— como procesualización de esta diferencia. La distinción entre sustrato medial y forma[6] descompone el problema general de la complejidad estructurada mediante la ulterior distinción entre elementos

[5] En el uso de la expresión «medios de comunicación » seguimos la costumbre lingüística que se ha ido afirmando. Ahí donde se vuelva importante una mayor precisión y deba indicarse sólo una parte de la distinción a diferencia de la otra y no en unidad con ella, hablaremos, como hemos hecho más arriba en el texto, de sustrato medial.

[6] Cf. cap. I. pp. 38 ss.





acoplados en modo estricto y entre elementos acoplados en modo amplio. Esta distinción parte del presupuesto de que cada elemento no puede acoplarse con cada uno de los otros. Sin embargo, todavía antes de tratar el problema de la selección, lo formula mediante una distinción que permite representar las formas (en este sentido del acoplamiento estricto) como selección en el ámbito de un medio.

Una distinción así está ya a la base de los procesos de percepción de los organismos[7]. Estos presuponen específicos medios de percepción como la luz, el aire o los campos electromagnéticos, los cuales desde el organismo que perciben pueden estar unidos en formas determinadas. Estas formas además, en virtud de complejos procesos neurofisiológicos, se manifiestan y pueden valorarse como cosas determinadas, ruidos determinados, señales determinadas, etcétera. La estructura física del mundo debe volver posible todo esto: pero la diferencia entre medio y forma es una autoprestación del organismo que percibe.

Aunque sobre bases completamente distintas, la misma distinción se encuentra como elemento operativo de los sistemas de la comunicación. También aquí, como ya habíamos anticipado en el análisis del lenguaje[8], existe un medio específico del sistema y existen formas referidas a él que se imprimen en el medio. La distinción entre medio y forma traduce la improbabilidad de la continuidad operativa del sistema en una diferencia que puede ser tratada dentro del sistema, y con eso la transforma como una condición de base para la autopoiesis del sistema. El sistema opera ligando el propio medio en formas propias sin con esto consumir el medio (como la luz no se consume por el hecho de que se vean las cosas). Las formas que a veces se actualizan (las cosas vistas, las palabras dichas) acoplan los elementos del sistema para la autorización momentánea, pero no los destruyen. En la utilización operativa la diferencia entre medio y forma sigue subsistiendo y se reproduce a través del uso. Lo importante aquí es la diferencia misma no la forma que a veces se condensa en la operación. Y en efecto, la posibilidad de percibir impresiones de colores o de formular palabras presupone precisamente que en la operación

[7] Aun la distinción utilizada en el texto ha sido desarrollada siguiendo el ejemplo de los medios de percepción. Véase Fritz Heider, Ding und Medium, «Symposion» 1 (1926), pp. 109-157.

[8] Cf. cap. I, p. 57.

estas unidades no se consuman, sino se reproduzcan y permanezcan utilizables en el contexto de otras formas.

Es oportuno recordar aquí que no entendemos con forma el signo de una distinción. Y por tanto, la distinción entre medio y forma es una forma. La distinción se implica así misma y vuelve así autológica a toda teoría que la use. Para explicar qué entendemos con medio y forma usamos el lenguaje, usamos la distinción de medio y de forma. En la perspectiva de la teoría de la conciencia tradicional, esto sería un error que volvería inutilizable todo lo que se derive de allí. Encontraremos el mismo problema cuando en los próximos capítulos usemos la distinción entre variación y selección (teoría de la evolución) y la distinción entre sistema y entorno (teoría de la diferenciación de los sistemas). Para las teorías que tienen pretensiones universales las autologías de este tipo son inevitables: su presencia, más que motivo para objeciones, constituye una prueba del nivel teórico de la conceptualidad que se usa.

Entonces es importante, describir en el modo más preciso posible la forma de la distinción entre medio y forma, porque a veces se puede establecer cuál es la distinción a la que recurre una operación y por tanto dónde está su punto ciego que ella misma no puede observar. Nosotros hacemos esto mediante la distinción entre acoplamiento amplio y acoplamiento estricto de los elementos. Un medio está constituido por elementos acoplados en un modo amplio: una forma, al contrario, pone en conexión a los mismos elementos en un acoplamiento estricto.

Acoplamiento es un concepto que implica tiempo. Se debería de decir: acoplar y desacoplar, en cuanto se trate de una integración sólo momentánea que da forma pero se puede descomponer de nuevo. El medio se liga, pero después viene de nuevo dejado en libertad. Sin medio no existe ninguna forma y sin forma no existe ningún medio: esta diferencia puede reproducirse continuamente en el tiempo.

La diferencia entre acoplamiento amplio y acoplamiento estricto sea cual sea la configuración material que asuma y cualquiera que sea la base de la percepción -hace posible una procesualización temporal de las operaciones en los sistemas estabilizados de modo dinámico y vuelve posible por tanto la formulación de sistemas autopoiéticos de este tipo. En consideración con este su continuo estar ligado y estar suelto se puede también decir que el medio





circula en el sistema. tiene su unidad en el movimiento. La circulación se efectúa también porque la forma es más fuerte que el sustrato medial. En el ámbito de los elementos acoplados en modo suelto la circulación se impone, más bien, simplemente como acoplamiento estricto -y esto sin ninguna consideración de los criterios de selección, de puntos de vista de la racionalidad, de directrices normativas o de otras preferencias de valor. De distinta manera de cuanto postula la teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas, nosotros evitamos incluir pretensiones de racionalidad en el concepto de comunicación[9] y sostenemos sólo que existe una conexión entre fuerza de afirmación y fugacidad temporal de la forma. Los medios de comunicación, de igual manera que el concepto de sistema o el concepto de evolución, no aportan absolutamente orientaciones prejuzgadas en la dirección de la racionalidad. Este nivel elemental sólo tiene este valor: sucede lo que sucede. Por otra parte, las formas son menos estables que el sustrato medial . Se conservan sólo ante particulares dispositivos como la memoria, la escritura, el libro impreso. Pero también cuando una forma se conserva como importante -y para esto introducimos el concepto de semántica- se mantiene siempre la libre capacidad del sustrato medial de proceder a realizaciones siempre nuevas. Elementos desligados (o apenas ligados) están disponibles en gran cantidad. Las palabras, por ejemplo, pueden ser utilizadas tan frecuentemente como se quiera, sin que por eso las posibilidades de uso se reduzcan siquiera en una mínima cantidad. Ciertamente, sucede que usos frecuentes condensen, también frecuentemente, el sentido de las palabras, de tal forma que en el curso de la procesualización de la diferencia entre sustrato medial y forma -en el curso de la historia de la lengua- la capacidad de combinación, el género y la amplitud de las posibilidades de uso sufran variaciones.

Por último, hay que tener presente que en el sistema no existe el sustrato medial que pueda acoplarse operativamente, sino solamente las formas con los elementos que no tienen forma, acoplados en un modo amplio, el sistema

[9] En Habermas la inclusión de esta pretenciones llevan al hecho de que las formas de la comunicación que se escapan a tales pretensiones de todas maneras son admitidas, pero, para evitar que la teorla no pueda más correr en auxilio de ella deben de ser devaluadas: por ejemplo. como un actuar que es sólo estratégico. Para una exposición completa veáse Jürge Habermas, Theori des kommunikativen Handelns, op. cit., y conjuntamente además mucha literatura secundaria.

no puede hacer nada. Y esto es válido también para los medio de la percepción. No se ve la luz, sino las cosas, y si se ve la luz, se ve desde la forma de las cosas. No se oye el aire, sino los ruidos, y el aire mismo debe hacer ruido para ser oído. Lo mismo vale para los medios de comunicación. Ahora, si centramos aquí nuestra atención en el lenguaje, no son las palabras, sino sólo las proposiciones las que forman un sentido que puede ser procesualizado en la comunicación[10].

En la distinción entre acoplamiento amplio y acoplamiento estricto, además de la asimetría temporal, existe una asimetría material; y también esta asimetría es una de las condiciones de la autopoiesis del sistema de comunicación llamado sociedad.

Basándose en esta forma asimétrica de la distinción entre sustrato medial y forma, los sistemas de comunicación procesualizan comunicaciones. De esta manera guían la focalización del sentido sobre aquello que a veces sucede y busca un empalme. De esta manera se llega al surgimiento de la sociedad, así la sociedad se reproduce en el medio de comunicación. Con este concepto construido en el modo más complejo sustituimos la representación más común de un medio de transferencia, cuya función consistiría en el hecho de mediar entre organismos que viven independientemente.

Con esto, aun en el sentido antiguo de *comunication*, el sentido de producir unidad de la experiencia interna se abandona o, al menos, se reduce a un efecto colateral. Esto se deriva de la concepción que se expuso más arriba, según la cual no es suficiente ver la función de la comunicación en la expansión o en el aligeramiento de las capacidades cognitivas de los seres vivos. En general, es verdaderamente difícil ver cómo los seres vivos, incluidos los hombres, pueden tener algo en común en la oscura interioridad de su conciencia[11]. Al contrario, el concepto de medios de comunicación nos debe explicar de qué manera, con fundamento en la comunicación, se vuelve posible lo que es imposible: la autopoiesis del sistema de comunicación llamado sociedad.

[10] No negamos absolutamente que puedan existir proposiciones de una palabra. Basta con que se grite «¡cuidado¡» y que se responda «¡a qué¡».

[11] Esto es casi una cita literal de Hegel. El habla de la« tenegrosa interioridad del pensamiento» en *Volesungen Über die Ästhetic*, vol. 1, cit. en la ed. de E. Moldenhauer, Frankfurt 1970, p. 18. Sin embargo, él no saca nuestras consecuencias.

## II. Lenguaje

El medio fundamental de comunicación, el que garantiza la regular y continua autopoiesis de la sociedad, es el lenguaje. Sin lugar a dudas existe comunicación sin lenguaje: la que se efectúa mediante gestos o la que se puede notar en el simple comportamiento, no obstante que no se le llame comunicación. Sin embargo, cabe la pregunta de si, en absoluto, en caso de que no existiera un lenguaje, es decir que no existiera ninguna experiencia con el lenguaje, sería posible alguna comunicación, es decir, si sería posible observar una distinción entre comportamiento comunicativo e información. De todos modos, sin lenguaje no es posible la autopoiesis de un sistema de comunicación, porque ésta presupone siempre una perspectiva regular de ulterior comunicación.

Aquí no podemos efectuar ninguna investigación sobre la evolución del lenguaje, pero al menos podemos lanzar la hipótesis de que, como para el caso de la evolución de los sistemas autopoiéticos, una especie de construcción auxiliar haya sido la que volvió posible el *take oof*[12]. Probablemente en todo esto ha tenido un papel importante el uso de gestos y de sonidos como signos. este motivo, sin embargo, debe ser cuidadosamente distinto del efecto de la clausura operacional que caracteriza un sistema de comunicación que dispone del lenguaje[13]. Como medio de comunicación, el lenguaje no puede ser descrito a través de la función de los signos. No remite en efecto a algo externo, sino que sirve para la procesualización de diferencias externas[14]. Por medio del lenguaje se generaliza la autorreferencia del signo, y esto mediante símbolos que son ellos mismos esta generalización y no consisten, por tanto en la referencia a algo distinto.

El hecho de usar signos en situaciones en las que eso mismo se volvió comprensible, puede haber constituido el motivo y puede haber ofrecido la posibilidad de una frecuente repetición, pero, en substancia, de todo esto surgió algo completamente distinto. Vislumbramos la improbabilidad de la pregunta ¿cómo es posible que alguien logre observar a otro desde el punto de vista de

[12] Sobre esto volveremos más de cerca en el capítulo 3.

[13] De la misma manera lo piensa Kenneth E., Boulding, *Ecodynamics: A New Theory ofSocietal Evolution, Beverly Hills* Cal. 1978. pp. 128 s.

[14] Este hecho lo aceptan aun los lingüistas, los cuales, sin embargo, lo hacen de modo que crea confusión. Siuguen manteniendo palabras como: signo, sing, signifiant, signifié, semiologie, semiotics.

una diferencia entre información y comportamiento comunicativo?, y por tanto no partimos de la acción lingüística, que por otra parte se verifica sólo si se espera que ella sea esperada y comprendida, sino que partimos de la situación del destinatario del acto de comunicar, es decir, de aquél que observa a quien efectúa el acto de comunicar y que le imputa precisamente ese acto, pero no la información. El lenguaje no presupone necesariamente esto. Así, por ejemplo, se ve que la mujer que ha preparado un platillo, come animosamente lo que se quemó y quedó pegado en la sartén para comunicar (al menos así se piensa) que se puede indudablemente comer. Pero con esto la comunicación en cuanto tal queda indistinta y equívoca, y quien efectúa el acto de comunicar, aunque hable, puede negar el haber querido efectuar un acto que comunicara algo; precisamente por eso escoge una comunicación no verbal. Pero esto significa también que es difícil que alguien se empalme con su acto comunicativo, es decir, que se forme un sistema de comunicación.

Con el lenguaje la situación es distinta. hablar es un comportamiento especializado para la comunicación, un comportamiento diferenciado precisamente para esta función y que por eso es muy notorio. En el medio acústico de la percepción (y para la escritura en el medio óptico) el lenguaje está en su forma tan diferenciado, que si se usa no cabe duda. Ni el que habla ni el que escucha puede negar el hecho de la comunicación en cuanto tal. Si acaso se puede comprender o interpretar con dificultad, o más adelante comunicar, en un modo cualquiera sobre la misma comunicación. Pero esto significa sólo que los problemas de la comunicación se encuentran dentro de la misma comunicación. El sistema se cierra. Un desarrollo de la comunicación normalmente, dado su impulso, sería entrópico al transformarse en una falta de comunicación. Aquí, sin embargo, se transforma por medio del lenguaje y se orienta en el sentido de la construcción de modos complicados de comunicación, que pueden interpretarse y que se apoyan en lo que ya se ha dicho a lo largo de este recorrido, la autopoiesis improbable de un sistema de comunicación se vuelve probable. Pero al mismo tiempo conserva su improbabilidad en el sentido de que, considerado el número infinito de otras posibilidades, cada enunciado determinado se vuelve extremadamente improbable. La clara delimitación del sistema hacia el exterior lleva a la construcción de una complejidad estructurada, la cual, a su vez, vuelve improbable que en el sistema se verifique cada uno de los eventos determinados.

Pero precisamente en esto es en lo que el sistema puede ayudarse a sí mismo, en cuanto que procesualiza recursivamente los eventos y se preocupa por delimitar las posibilidades de elección concretamente dadas.

El lenguaje tiene, por tanto, una forma del todo particular. Como forma de dos partes, consiste en la distinción entre sonido y sentido. Quien no pueda hacer uso de esta distinción no puede hablar. Como sucede siempre en las formas entendidas de esta manera, existe también aquí una conexión condensada de alusiones de ambas partes, por lo que el sonido no es el sentido, sino que precisamente por esto su no ser determina a veces cuál es el sentido del que se habla; así como el sentido no es el sonido, sino lo que determina cuál es el sonido que a veces debe ser elegido cuando se debe hablar de ese sentido. El lenguaje -en el sentido hegeliano- está determinado por una distinción en sí y, como podemos decir nosotros, está diferenciado precisamente por la especificidad de esta distinción.

El hecho de que tenga a su disposición distintas posibilidades de percepción no cualifica aún de qué manera puede organizar el lenguaje su aplicación recursiva, de qué manera puede volver posible la comunicación. La teoría véteroeuropea de los signos había argumentado en este problema recurriendo al principio de las relaciones con el exterior. Había tomado en consideración un mundo que mantiene la comunidad lingüística de los hombres y había atribuido al lenguaje una función de representación. Si se renuncia a todo esto— y la lingüística reciente ha renunciado —, entonces ¿qué otra cosa sino el mundo, garantiza que el lenguaje se puede conservar?

Para disolver este dilema podría ser útil el concepto de autocomportamiento que deriva de la lógica matemática[15]. Indica una estabilidad que aparece en el proceso recursivo de la aplicación del proceso a los resultados del proceso[16]. El lenguaje nace a través de la reutilización de sonidos o de grupos de sonidos. Más precisamente, en el curso de la

[15] Véase Heinz von Foerster. Objects: «Token for ( Eigen-) Behaviors », en id., *Observing Systems*. Seaside Cal. 1981, pp. 274-285. Aquí, sin embargo, no se trata del lenguaje, sino del cómputo de la identidad de los objetos mediante la aplicación recursiva de cálculos ya efectuado. No nos resulta conocida una aplicación al lenguaje, que sin embargo sería necesaria.

[16] Si se asume el concepto de la teoría de sistemas empíricos, es necesario considerar que la recursividad no puede ser comprendida de modo estrictamente exclusivo. Al contrario, es necesario argumentar con la clausura operacional del sistema.

reutilización el lenguaje produce, por una parte, la identidad de las palabras, es decir, condensa la identidad propia del lenguaje; y por otra, con las mismas operaciones, confirma esto condensados en situaciones siempre nuevas, es decir, los generaliza. Este proceso de formación del lenguaje lleva primero a la diferenciación de un autocomportamiento del sistema de la comunicación y, en segundo lugar, a un orden de las percepciones de la conciencia individual que depende del lenguaje.

Una reutilización de esta índole puede tener éxito sólo sí no se confunden las palabras con las cosas. Es evidente, en efecto, que el lenguaje funciona sólo cuando se ve — y se ve que se ve—que las palabras no son los objetos del mundo material. En otras palabras, en el autocomportamiento se estabiliza el espacio de una ficción: un espacio de significados que, en la aplicación recursiva de la comunicación a la comunicación no sólo no se destruye, sino que se estabiliza; y esto sucede precisamente gracias al carácter de ficción, es decir a través de la experiencia de que se trata de un hecho en el que se ve que se ve que las palabras no son los objetos del mundo material. Esto vuelve posible una comunicación del comunicar recursivo, es decir la autopoiesis de la sociedad. No se ha dicho que esto deba necesariamente tener éxito: sistemas de este tipo, sin embargo, nacen y evolucionan sólo si todo esto sucede. Por tanto se podría decir también que el lenguaje nace en una especie de *self fulfilling prophecy*, entendiendo aquí el concepto, sin embargo, no en el sentido clásico de Merton, es decir, no como referencia a un simple problema de método de la investigación social empírica, sino precisamente como un constitutivo para la sociedad[17].

Si partimos del hecho de que el lenguaje estructura la autopoiesis de la comunicación, se perfila una estructura muy radical y, al mismo tiempo, muy simple. Nosotros la llamamos código binario del lenguaje[18]. Consiste en el hecho de que, para todo lo que se dice, el lenguaje pone a la disposición una versión positiva y una versión negativa. Como en el mundo externo no existe

[17] Véase el articulo muy poco tenido en cuenta de Daya Krishna. « The Self fulling Prophecy and the Nature of society». «American Soiciological Review, 36 (1971) pp. 1104-1107.

[18] Aludiendo al principio de la binariedad se precisa inmediatamente que no utilizamos el concepto lingüístico de código, sino el cibernético. Véase por ejemplo, *Wörterbuch der Kybernetik*, editado por Georg Klaus. Heinz Liebscher. 4a ed. Berlín 1976, voz Kode.

nada negativo, la codificación del lenguaje termina produciendo un redoblamiento de las posibilidades de enunciación. Parece legítimo, entonces, preguntarse qué significa eso y por qué el lenguaje se permite ese lujo.

Nosotros vemos en esta estructura una compensación para problemas que derivan de la diferenciación del sistema de comunicación llamado sociedad, es decir, un dispositivo que es consecuencia de la autonomía autopoiética.

Con la diferenciación de una sociedad que usa el lenguaje y utiliza símbolos surgen el problema del error, y de la ilusión, del abuso no intencional y del abuso intencional de los símbolos. Y aquí no se trata sólo de la posibilidad de que, ocasionalmente, la comunicación no se logre o se extravié. Se trata más bien de algo que puede verificarse en cada momento y, por tanto, se trata de un problema que en cada momento está presente:[19] una especie de problema universal no distinto del que descubrió Hobbes para el caso del poder. Con referencia a este problema se puede comprender que la sociedad haga presión moral hacia la sinceridad o la veracidad y que en el proceso de la comunicación tenga absoluta necesidad de la confianza[20]. Pero con todo esto lo único que se ha hecho es reafirmar que no se debería verificar lo que de todos modos sigue siendo posible. Si de nuevo se plantea la pregunta de cómo reacciona el mismo proceso de la comunicación ante este problema, entonces se ve la ventaja de la codificación: está, en efecto, permite poner en duda algo que se ha expresado; permite no aceptarlo, rechazarlo explícitamente, y permite también expresar esta reacción de manera comprensible, es decir, permite el volver a introducirla en el mismo proceso de comunicación. Con referencia a cualidades físicas y morales como la sinceridad y la confianza sigue teniendo sentido, pero como ningún proceso de la comunicación puede controlar premisas psíquicas de este género (el mismo control destruiría lo que busca), las condiciones deben ser descondicionadas psicológicamente y tratadas como temas de comunicación. Esto presupone la codificación en términos de síes y noes del lenguaje.

Mediante la codificación, la inseguridad general sobre el posible curso

[19] Roy A. Rappaport, Ecology, Meaning and Religion. Richmond Cal. 1979, p. 229, se expresa de esta manera: «el problema de la falsead no es simplemente el de la falsedad misma y ni siquiera el de sus efectos directos, en cuanto que éstos puedan ser devastadores: el problema es el de la sospecha corrosiva que brota de la simple posibilidad de la falsedad »

[20] Así, por ejemplo, Campbell, op. cit. (1965), pp. 298

erróneo de los símbolos lingüísticos se transforma en una bifurcación de las posibilidades de acoplamiento. La comunicación ulterior puede fundarse o sobre la aceptación o sobre el rechazo. Sólo existen estas dos posibilidades; pero precisamente por eso es posible expresar también la indecisión o diferir la decisión y confiarla a la comunicación ulterior. Sin codificación binaria no sería posible absolutamente reconocer qué es lo que se difiere.

La codificación de la comunicación lingüística tiene consecuencias de tan grande importancia, que vale la pena detenerse brevemente sobre algunos de sus caracteres. Antes que nada se debe considerar que interesa completamente a todo el sistema de comunicación lingüística. Cualquiera que sea la contribución que se haga a la comunicación, está relacionada con la alternativa de aceptación o rechazo. «Cada palabra que se pronuncia nos hace pensar en su contrario»[21]. Si se quiere evitar este riesgo, es necesario renunciar a la comunicación.

Esta universal inevitabilidad de la codificación significa también que no sirve para elegir entre noticias buenas y noticias malas. Indudablemente es posible formular de manera positiva las noticias peores y así hacerlas pasar, en cuanto comunicación, a través de la alternativa de aceptación o de rechazo. Por supuesto se da que lo que debe eventualmente aceptarse o rechazarse, se mantenga idéntico. En esto, una vez más, se puede reconocer el hecho de que el código es una regla de duplicación. La comunicación se desarrolla siempre a lo largo de identidades temáticas, y aun esto es un efecto de la codificación: en el plano temático ésta actúa imponiendo una disciplina, porque exhorta a permanecer atentos a que se hable de la misma cosa[22].

La codificación, en cuanto tal, no contiene ninguna preferencia para las versiones sí o para las versiones no, de la misma manera como el lenguaje, en cuanto tal, no existe para favorecer la aceptación más que el rechazo. Por principio, entonces, tanto los síes cuanto los noes deben ser igualmente comprensible. Es posible que la formulación y la comprensión de preposiciones

[21] «Ottiliens Tagebuch en Die Wahlverwandschaften», citado por Goethes Werke (end. Ludwig Geiger). 6a. ed, Berlín 1893, vol. 5, p. 500.

[22] La experiencia diaria enseña que con frecuencia esta disciplina no se respeta. Pero, al mismo tiempo la irritación que viene con esto muestra que los requisitos de una comunicación ordenada han sido violados y que tiene otro sentido continuar hablando de esta manera.

que contienen negaciones exijan más tiempo para la elaboración de las informaciones y un mayor empeño psíquico, pero esto no debería tener ninguna importancia si existen motivos para que se tome una posición negativa; más importantes son los condicionamientos sociales del uso de la negación; y algunas dificultades que tienen los sistemas psíquicos son sólo un indicador más del hecho de que éstos son sistemas que pertenecen al entorno de la sociedad.

El hecho de que la codificación se refiera a la comunicación y no a las opiniones y a las actitudes de quienes participan, se pueden formular también como reserva de autocorrección del proceso de la comunicación. La corrección (la negación de comunicación precedente) no atañe necesariamente al destinatario de la expresión. Aun quien formula la expresión puede corregir en el curso de la comunicación ulterior lo que él mismo ha dicho. Más aún, la corrección puede referirse a comunicaciones precedentes que se recuerden de manera explícita y detallada. Puede referirse a expectativas que existen como resultado de precedentes comunicaciones, de tal manera que la negación se expresa ya en la iniciativa de una comunicación y aparece como negación de una circunstancia de hecho externa. Nosotros suponemos que todas las negociaciones referidas directamente a circunstancias de hechos del mundo tienen su motivo en la comunicación precedente y en la suposición de que el proceso de la comunicación se desarrolla bajo el influjo de comunicación memorizada, y que por eso deba ser correcto.

Sin embargo, el efecto más importante de la comunicación, sin lugar a dudas, es el hecho de que la operación elemental de una comunicación concluye con la comprensión y que, para la comunicación de la aceptación, del rechazo o de la indecisión es necesaria una ulterior comunicación. En efecto, precisamente la comprensión de una comunicación es el presupuesto para que pueda ser aceptada o rechazada; y cuál sea el recorrido que la comunicación escoge en el punto, puede volverse explícito sólo a través de una comunicación ulterior. Los intereses convergen en la comprensión: normalmente, en efecto, no se tiene un interés particular en hablar de modo incomprensible o en no

[23] Evitamos que puedan existir intereses manifestados por modos de expresión incomprensibles, como en la comunicación religiosamente inspirada; porque, por ejemplo, entre los racionalistas críticos existe la manía, es decir, que no se puede comprender lo que dicen los otros, y esto,

poder comprender[23]. Sólo la bifurcación sí/no, entonces, ofrece la ocasión para la introducción de intereses en el proceso de la comunicación, y el común interés por la comprensibilidad es aceptable sólo porque inmediatamente después está esta bifurcación.

La comunicación lingüística, en resumen, tiene su unidad en la codificación sí/no. Lo cual, si se toma en serio, excluye que del mismo lenguaje se pueda derivar una norma ideal conforme a la cual debería existir la preocupación por adherirse[24]. Necesaria sólo es la autopoiesis de la comunicación, y esta autopoiesis no se garantiza por un *télos* de adhesión, sino por un código binario. Y en efecto, para una comunicación codificada no existe un fin, sino únicamente la opción reproducida en cada comprensión, de continuar o por aceptación o por rechazo. Dicho en otros términos: la codificación excluye toda metarregla porque sobre la comunicación de una regla así se podría tomar posición o diciendo sí, o diciendo no[25]. La codificación del lenguaje supera la imposibilidad evolutiva de un sistema de comunicación que se cierra operativamente: garantiza, en la medida de lo posible en el sistema mismo, la autopoiesis de la comunicación social, en cuanto que la transforma en la libertad de decir sí o no a todas las determinaciones alcanzadas en la libertad de hacerlo en un modo que se encuentra cargado de consecuencias. Por esto en las sociedades complejas evolucionan no los deberes de consenso sino, como queremos mostrar de manera particularizada, los medios de comunicación sibólicamente generalizados.

## III. Los secretos de la religión y de la moral

La codificación cierra el sistema, pero deja abierto el resto. Sin embargo, la

para una secta determinada, tiene el mismo significado reprobable que el concepto de metafísica, pero entonces al menos se buscará el ser comprendidos en el hecho de que no se quiere ser comprendido o de que no es posible comprender, y que para eso se cree tener buenos motivos.

[24] Así, como es sabido, para recordarlo una vez más, Jürgen Habermas, que acentúa de manera particular la posición si-no del destinatario. Véase, por ejemplo, *Nachmetaphysiches Denken*:Philosophische Aufsätze Frankfurt 1988, p. 146: «Sin la posibilidad de tomar posición por el sí o por el no el proceso de la comunicación queda incompleto».

[25] Por eso en la controversia actualmente en curso, en contra de Habermas y de Apel, nos encontramos del lado de Lyotard, aunque con una motiviación distinta.





decisión de aceptar o rechazar los ofrecimientos de sentido que se comunican no puede permanecer abierta. La bifurcación provocada por el código lleva, entonces, al hecho de que el sistema desarrolle condiciones que aportan puntos de apoyo para decidir que tan oportuno es aceptar y cuándo es oportuno rechazar. Como lo sabe bien la teoría de sistemas[26], los condicionamientos pertenecen a los requisitos más generales de la formación de los sistemas. Fijan algunos conceptos no arbitrarios en el sentido de que la individualización de determinados caracteres dejan abierto a un radio de acción no arbitrarios para la individualización de otros caracteres. En otra terminología, que parte de la pregunta de cómo se puede informar sobre un sistema, se habla también de redundancias que delimitan la variedad del sistema: un carácter hace probable la existencia de otros.

Si asumimos este cuadro teórico, también podemos decir que el código es alforja a través de la cual un sistema se expone al autocondicionamiento. La codificación del lenguaje significa, entonces, que el autocondicionamiento de la sociedad desarrolla estructuras que permiten formar expectativas sobre la posibilidad de que las comunicaciones sean aceptadas o rechazadas. Sólo a través de tales estructuras la improbabilidad de las comunicaciones se transforma en probabilidad. Sólo a través de tales estructuras el sistema cerrado se abre a los influjos del entorno. Naturalmente, ni para la comunicación lingüística ni para el código binario del sistema existen correspondientes en el entorno del sistema; más bien a través del autocondicionamiento, a través de la formación de expectativas estructurales, el sistema puede llevar cuenta de los éxitos y de los fracasos de la comunicación, y en este sentido puede reaccionar a las irritaciones que provienen del entorno.

Parece que ya en las sociedades más simples existen para esto algunos dispositivos que desarrollan el código lingüístico en dos diversas direcciones.

[27] Cf. Frederik Barth, *Ritual and Knowlwdge among the Bakman of New Guinea*, Oslo 1975. La tribu consta de 183 personas, cada una de las cuales conoce a las demás. este estudio se desarrolló entre 1967 y 1968. El primer contacto fugaz con europeos lo tuvieron en 1927. El primer grupo llegó a ese lugar en 1964; desde entonces el contacto se ha repetido tres veces. Se tienen noticias de una «pacificación» y, desde hace algunos, años, de mayores y más seguros contactos con las tribus vecinas; esto es todo. En el plano metodológico se buscó evitar cualquier influencia que hubiera podido ser producida por preguntas y se buscó observar los modos de comunicación en cuanto tal. Todo esto nos dio resultados de gran valor.

La primera consiste en una aplicación de código a la comunicación misma, es decir, en prohibiciones de la comunicación que se manifiestan como la necesidad de mantener el secreto y que nosotros atribuimos a la religión. La otra dirección, que tiene pretensiones mayores, consiste en una codificación ulterior, es decir, la formación de mi código moral que dice qué debe ser aceptado y qué debe ser rechazado.

Un buen ejemplo de una sociedad estructurada casi exclusivamente con base en la prohibición de la comunicación nos lo ofrecen los Baktman[27], uno de los casos raros de una sociedad aún no tocada por contactos con civilizaciones que se hizo objeto de estudios en relación con sus propios modos de comunicación. El resultado es simple y puede formularse con una única proposición: en esta tribu los problemas de la comunicación se resuelven, o cuando menos se estructuran, a través de la represión de la comunicación. El saber esencial de la sociedad, lo que es digno de ser conservado, es decir, la conciencia de las cosas sacras, se hizo accesible sólo a los varones, y a éstos sólo después de haber cumplido un rito de iniciación que está constituido por siete grados. De esta manera, en el caso de moralidad alta, llega a poseer este saber sólo una pequeña parte de la población la cual, en la casa de los varones[28], se puede separar y controlar en el plano de la interacción. Sólo en un ámbito así protegido se llega a una complejidad social estructurada.

Otros ámbitos, y entre éstos figuran las enfermedades, pero también las posibilidades de ensimismamiento de otros hombres, permanecen no desarrollados. El resultado es una desconfianza organizada a lo largo de esta línea principal que separa a los que saben de los que no, y que diferencia a la sociedad. La vida común debe afirmarse en contra de esta estructura: no existe formación de familias, no hay una estructuración segmentaria y existe apenas una posibilidad de expresión para las cosas comunes. «El hecho sorprendente de la vida de los Baktman es la ausencia de tales premisas comunes y de una conciencia compartida entre las personas en la interacción íntima»[29].

[28] Que el saber difícil, importante, debe ser mantenido en secreto ante las mujeres, es un hecho con relevancia aun en sociedades que presentan un desarrollo mucho más elevado. «Él la mantiene en una sabia ignorancia de secretos no necesarios» se dice en Thomas Fuller, The Holy State and the Profane State, Cambridge 1642, p. 9, ya que «la conciencia de consejos importantes » sería« demasiado gravosa para el sexo débil ».

[29] Barth, op. cit. pp. 264 s.





Guardar el secreto delimita la arbitrariedad y reduce la posible ligereza que se podría tener al maniobrar el saber no empírico, una variante del riesgo del intercambio. De esta manera nace un saber que debe ser mantenido en secreto. En otras palabras, el saber debe ser protegido de la comunicación, y que en general no se produce sólo a través de esta protección. De distintas maneras, en efecto, se caería rápidamente en la cuenta de que los huesos sagrados son simplemente huesos. En las religiones desarrolladas, este círculo adquirirá otra versión, conforme a la cual no es posible un develamiento profanador del misterio, porque en tal caso los curiosos tendrían delante de sus ojos solamente trivialidades, pero ciertamente no el misterio mismo.

Justamente se puede pensar que en el plano evolutivo este ha sido un camino cerrado, el cual no podía ofrecer ninguna posibilidad ulterior de desarrollo. el paquete constituido por improbabilidades, ventajas y riesgos de la comunicación se trata de un modo demasiado directo. El problema al menos se atenúa a través de la limitación de la potencia a través de la exclusión. Al mismo tiempo, sin embargo, se ven determinadas ideas de desarrollo que se bifurcan de manera refinada. Prácticamente adquiere un gran significado el ritual con una especie de comunicación que sirve para evitar la comunicación. La literatura relativa[30] hace destacar el hecho de que las formas se estereotipen y otras posibilidades se excluyan, es decir, que la contingencia se reduzca a necesidad. En lugar de la apertura para un sí o un no al sentido que se ofrece, se cuela el mandamiento de evitar errores que tengan consecuencias graves. Más importantes todavía es el hecho de que en general el ritual no se ejecute como comunicación. No hace diferencia entre acto del comunicar e información, pero informa sólo sobre sí mismo y sobre lo concreto de la ejecución. Se ofrece a la percepción de una forma rebuscada, vistosa como el lenguaje. Pero esto no sucede en lugares arbitrarios, sino únicamente en donde se considera estar al abrigo de cualquier comunicación.

También la praxis de mantener en secreto algo y de limitar la comunicación al acto de comunicar que esto o aquello es un secreto tiene

[30] Cf. Anthony F. C. Wallace, religion; *An Anthropological View*, Nueva York 1966, pp. 233 ss.; Mary Douglas, Natural Symbols: Exproration in Cosmology, Londres 1970, en particular pp. 50 ss.; Roy A. Rappaport, Econlogy Meaning. Religion, cit. en particular pp. 173 ss.

muchos seguidores. El nombre de Dios se mantiene en secreto aun sólo con el fin de monopolizar el acceso. También las fórmulas, con las que es posible afirmar el propio derecho, subyacente inicialmente, por el mismo motivo, bajo el mantenimiento del secreto, hasta que la revelación de estas fórmulas lleve a la lucha abierta por el derecho. Dejar libre una comunicación importante siempre es un riesgo. La evolución del derecho, por lo demás, comienza con la comunicación de las doce tablas y con la promulgación de las «actiones» que prometían el éxito. Aun en la primera edad moderna, como protección del Estado soberano recién nacido, se hizo uso de esta técnica del secreto. Pero ahora ya existe la imprenta. Hoy el mismo hecho de tener un secreto se debe mantener en secreto y ya no puede servir absolutamente como contraseña para las grandes cosas[31]. Sólo como religión el secreto ha conservado su sentido originario y en efecto este sentido presupone que la develación del secreto no destruye al mismo secreto, sino que castiga a los curiosos privándolos de la capacidad de entender.

No condenada al esoterismo, y en conjunto provista de mayor éxito, se ha revelado otra reacción ante la codificación del lenguaje, una reacción que se manifiesta de manera menos directa: la invención de la moral. La moral puede renunciar en una medida considerable a los secretos (y por tanto a la religión). Solamente para mantener la propia paradoja —la represión de la pregunta de por qué la moral debería ser buena, no obstante que ella misma prevé comportamientos tanto buenos como malos — tiene necesidad todavía de una fundamentación religiosa en la voluntad de dios, el cual, entonces, incurre en la delimitación del deber actuar exclusivamente bien. La religión misma se moraliza, porque así puede fundamentar a la moral, mientras que la existencia del mal, a pesar de que Dios con una palabra sola podría volver bueno al mundo, sigue siendo el último secreto de la religión. Se trata de un código de tipo nuevo respecto al lenguaje, es decir, de la distinción entre comportamiento bueno y comportamiento malo. Como el mismo código

[31] El movimiento «hermético» de la primera edad moderna puede ser entendido como un intento de apropiarse de esto, no obstante todo, y de superar de esta manera las inseguridades estructurales que ya se perfilan. Pero precisamente a causa de este anacronismo esto debería presentarse como «sabiduría antigua» y se disolvió en cuanto la investigación sobre las fuentes tomó interés en su origen.

lingüístico, este código mantiene sólo dos valores. También aquí uno positivo y otro negativo. Pero el código moral es transversal con respecto al lingüístico, con la consecuencia de que tanto la aceptación como el rechazo de una comunicación pueden ser tanto buenos como malos. Precisamente en esto, en confrontación con la restricción de la comunicación que acabamos de tratar, consiste la improbabilidad de la moral, y en particular la improbabilidad de que los riesgos liberados por medio del lenguaje puedan controlarse por medio de la moral.

Una moral completamente desarrollada es un mecanismo ya muy complicado de coordinación social y no es absolutamente, como nos quiere hacer creer la ética contemporánea, una aplicación de reglas que pudieran estar fundamentadas racionalmente. Como la codificación del lenguaje, también el código moral de bien y mal, si se emplea en la praxis comunicativa, produce una estructura de condicionamientos muy compleja. Produce precisamente una complejidad específicamente moral[32]. Con respecto a esto se deben practicar diversas distinciones al mismo tiempo y con referencias recíprocas. antes que nada se debe poner en operación una distinción investida con la dimensión social: se trata de la distinción entre Ego y Alter. A las dos partes de esta forma se aplica otra forma de dos partes, es decir, la de estima y la desestima. En esto se expresa la cualidad específicamente moral de la comunicación. Tanto el Ego como el Alter puede ser estimados o desestimados a causa de su comportamiento. Con esto surge un superficial radio de acción para posibilidades combinatorias[33], que debe inmediatamente delimitarse. Por eso la moral (en el sentido común del término) nace a través de reducciones de la complejidad de la moral.

Las reducciones se formulan como condiciones para la estima o para la

[32] Que luego los resultados se romulen en la abstracción de los principios o en una casuística moral, es otra cuestión que presupone una correspondiente morfogénesis de la complejidad moral.

[33] Este radio de acción se amplía enormemente si, además, se espera que las expectativas sean conforme s con la moral, porque entonces tanto el Ego como el Alter pueden atraerse estima o desestima, ya sea por el hecho de que apliquen la moral a otros o as sí mismos en un modo correcto o equivocado.

[34] Naturalmente que las formas desarrolladas de esta lista pueden ser alcanzadas únicamente cuando está disponible la escritura.

desestima, ya sea en la forma de descripciones del comportamiento, ya sea en la forma de virtudes o vicios, en la forma de fines o de reglas[34]. Además, casi como principio de la moral, tiene vigencia la regla según la cual tales condiciones valen, reflexivamente, aun para quienes las establece. En cuanto se expresan a otros las condiciones por las cuales no es estimado o desestimado, uno queda también vinculado. Por eso, para el código de la moral es suficiente la forma simbólicamente generalizada bien y mal, sin referencia a la persona cuyo comportamiento se juzga y mucho más tarde aun sin referencia a las reglas concretas que, a veces, se aplican. La reflexividad interpersonal y la generalización simbólica del código moral producen efectos dramáticos, por una parte, sobre la disciplina de los requisitos morales y por otra, también sobre la existencia y la penetración con que tales requisitos son defendidos una vez que han sido fijados.

Los perfeccionamientos ulteriores dependen claramente de la cultura y sirven para la adaptación del aparato de las reglas morales al nivel del desarrollo social alcanzado. De esta manera la simetría moral entre Ego y Alter puede ser reasimetrizada y adaptada a la estratificación social. Lo que vale para la nobleza no vale para el pueblo. Los héroes y los ascetas, los caballeros y los monjes tienen unas posibilidades de distinguirse que para un hombre normal provocan sólo admiración pero que para él no constituyen ningún vínculo. La moral llega adquirir rasgos meritorios, o bien, adaptándose a la división social del trabajo mediante la distinción de estima y desestima, la moral aísla un ámbito en el que se reconocen y se juzgan algunas prestaciones que son consideradas ya sólo por especialistas. No hay necesidad de ser tan perito en matemáticas como los matemáticos. Por último, en el Medioevo, la moral (y esto ciertamente bajo la influencia de la praxis regula de la confesión) acaba bajo el control de la conciencia. Esta se ocupa ya sólo de la parte interna del comportamiento, presupone, por tanto, que se conocen las reglas y que, aun en el caso del propio comportamiento (¡ póngase atención a esta extravagancia¡) se debe controlar internamente si se quiere o no se quiere la observancia de la moral o su infracción. A fin de cuentas, bajo la presión conjunta de la teología y de la moral, hace posible pretender en relación con el propio comportamiento la inconsistencia del arrepentimiento (contrición) y permite que se desarrolle una maquinaria de consulta sacerdotales con el único fin de volver aceptable desde el exterior lo que en el interior no puede determinarse con certeza.

Pero con esto nos estamos adelantando a relaciones que se han de desarrollar mucho más adelante. Sin embargo, ya en las sociedades simples es necesario esperar formas, ya sean muy simples, de moralización de la comunicación las cuales no conocen todavía ninguna orientación hacia las reglas pero, aunque con escasa consistencia entre situación y situación, se contentan con una cualificación concreta de los hombres y de los modos de comportamiento. También en ese caso un juicio sobre el comportamiento tiene el efecto excedente de vincular a determinadas expectativas tanto a la persona del que actúa cuanto a la del que habla. Puede ser que la función social de una moral así haya sido escasa (de todos modos, no obstante, no se debe seguir la valoración de Durkheim). Sin embargo, se podrá esperar siempre un mecanismo generativo que, empalmado a la codificación sí/no del lenguaje, logra que se desarrollen condicionamientos que aportan puntos de sostén para establecer cuáles son las comunicaciones que deben ser aceptadas y a las que es necesario obedecer, y cuáles son las que no deben ser aceptadas y a las que es necesario no obedecer.

Únicamente en una retrospectiva histórica indicamos como religión el ámbito de funciones que transcurren a lo largo de los bloques de la comunicación y como moral el ámbito de la codificación del comportamiento bueno y del comportamiento malo. Aun cuando hemos usado esta denominación, sin embargo, la reconstrucción teórica que hemos puesto aquí debería ponernos en guardia, permitiéndosenos evitar que un sentido demasiado actual se proyecte sobre la sociedad en la que la comunicación se ordenaba de una manera completamente diversa de la nuestra.

## IV. La escritura

El lenguaje nace para hablar. Nace como medio de la comunicación oral. La comunicación está ligada a sistemas de interacción entre presentes y, en la medida en que la sociedad crece, disminuye su relevancia social. La dependencia de la comunicación oral tiene pues consecuencias de amplia importancia para las estructuras sociales para la forma de la diferenciación que pueden ser alcanzadas con estas condiciones. Volveremos sobre este punto

en el capítulo cuarto, cuando nos ocupemos de la diferenciación segmentaria y de los sistemas de interacción de la sociedad.

Aunque las posibilidades de conservar y recordar son limitadas por el hecho de que dependen de la comunicación oral, delimitada es, por tanto también la semántica que la tradición del relato puede construir en esta sociedad. Algunas consecuencias importantes, por ejemplo, se derivan del hecho de que la comunicación esté ligada a un espacio y de que dependa del presente. Lo que cuenta en vista de posibles interacciones (ya sean útiles o peligrosas) es la cercanía. Una distancia mayor significa una utilidad decreciente y un creciente peligro y, por último, constituye un límite para la desconfianza. Se sabe, se imagina que detrás de los montes viven otros hombres; pero esos no pertenecen a la propia sociedad, y frecuentemente su lenguaje es poco o nada comprensible. Con ellos no existe ninguna relación, no tiene valor ninguna religión, ninguna moral[35].

Con estas condiciones es difícil distinguir las representaciones del espacio de las representaciones del tiempo: finalmente, las unas traspasan a las otras. En el plano del espacio temporal el mundo está «concentrado» en torno a un centro. La experiencia del tiempo puede hacerse en relación con acontecimientos concretos, de la misma manera como la experiencia del espacio puede hacerse con respecto a lugares concretos, y está ordenada también ésta conforme a la cercanía y a la distancia[36]. Como en el espacio, en efecto, existe un tiempo que está cercano, que puede medirse fácilmente, que puede ser condicionado, y un tiempo que está lejano, que es obscuro, inalcanzable, en el cual no es posible distinguir el pasado del futuro. El pasado próximo llega hasta donde llega la memoria colectiva (es decir, la memoria que en la comunicación puede estar presupuesta y activada en los otros) y el futuro

[35] Para las distinciones que, en la forma espacial cecanía y lejanía, diferencian formas de la reciprocidad, véase Marshall D. Sahlins, «On the Sociology of Primitive Exchange», en *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres 1965, pp. 139-236. Sobre las consecuencias para la moral, cf. también F. G. Bailey, «The Peasant View of Bad Life», «Advancement of Science» 23 (1966)m oo, 399-409.

[36] Véase, por ejemplo, W. Müller raum und Zeit, en «Sprachen und Kalendern Nordamerikas und Altereuropas», «Anthropos» 57 (1963), pp. 568-590; John Mbiti, «Les africains et la notion du temps», «Africa» 8.2 (1967), pp. 33-41.

[37] Cf. Rüdiger Schott, «Das Geschichtsbewusstsein in schriftloser Völker», « Archiv für

próximo llega hasta que el comportamiento presente condiciona estados de hecho futuros de una manera que sea reconocible[37].

Todo esto se transforma de manera con el invento y la difusión de la escritura.

Mientras el lenguaje mismo encuentra su forma como diferencia de sonido y sentido, la escritura hace posible una simbolización precisamente de esta diferencia en otro medio de la percepción, en el medio de la óptica. Por símbolo no entendemos aquí un signo, ni siquiera la representación de algo distinto sobre la base de una semejanza dada por la naturaleza. Los símbolos bosquejan una forma. Es decir, expresan la unidad de una diferencia y, precisamente, de manera que con la unidad se puede operar ulteriormente, es decir, se pueden efectuar otras distinciones. Con las escrituras se pueden cumplir operaciones completamente nuevas, es decir, leer y escribir y esto precisamente porque en estas operaciones no se debe distinguir entre sonido y sentido, sino sólo entre combinaciones de sílabas y sentido. Antes de la invención de la escritura no podía ser simbolizada. Era suficiente con la intuición de la no identidad del sonido y sentido; pero esto significa también que la distinción misma resulta difícil y por tanto, se tenderá de nuevo a tomar la palabra misma por el sentido, se tenderá a considerar los nombres como amuletos, o todo lo contrario: como objetos que traen mala suerte y a influenciar las cosas mismas por medio del habla. Después del descubrimiento de la escritura sólo la palabra de los dioses puede transformar inmediatamente las cosas:[38] y dijo Dios: hágase la luz, y la luz se hizo.

De distinta manera que el lenguaje, la escritura no depende de ninguna coevolución del organismo humano; se puede afirmar de manera relativa-

Begriffsgeschichet» 12 (1968), pp. 166-205. Se puede admitir, sin embargo, que ya antes de la invención de la escritura, con la diferenciación de grandes sociedades domésticas, políticos económicas, nace un interés por una mejor elaboración y profundidad de campo de las relaciones temporales: aquí puede hallarse un motivo para la introducción de una técnica de las anotaciones escritas. Cf., por ejemplo, Burr C. Grundage, « The Birth of Clio: A Resumen and Interpretation of Ancient Near Eastern Historiography», en *Teachers of History: Essays in honor of Laurence Bradford Packard*, editado por H. Stuart Hughers, Ithaca N. Y. 1954, pp. 199-230: Francois Chatelet, La naissance del L'histoire: *La formation de la pensée bistorienne en Grece*, París 1962.

[38] Para Grecia, véase las indicaciones en Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. 3a.ed., París 1979, pp. 53 ss.

mente rápida, en pocos milenios. En el transcurso de este tiempo, la escritura lleva a una profunda transmisión de las posibilidades de la comunicación y, por tanto, a una reestructuración fundamental del sistema de la sociedad, la cual ahora debe estar predispuesta ya sea a la comunicación oral o a la comunicación escrita. La importancia de esta transformación histórica se ha discutido en los últimos decenios desde distintos puntos de vista[39]. Sin embargo, su importancia teórica se aclara sólo si considera a la sociedad como sistema de comunicación.

El significado de la escritura consiste en una organización totalmente nueva de la temporalidad de la operación comunicativa. Únicamente deteniéndose en la evidencia, sin embargo, se puede describir lo que se ha adquirido con la escritura mediante conceptos como permanencia, estabilidad, memoria. Nosotros, naturalmente, no rechazamos el hecho de que ésta haya sido la perspectiva en la cual las culturas orales deben haber vivido la experiencia de la ventaja que se deriva de la escritura. En la escritura no cambia nada por el hecho de que todo lo que sucede, sucede en el prsente y sucede (etc...) en el presente y sucede simultáneamente. Y en efecto ningún sistema puede operar fuera de su presente y en un mundo no simultáneo. Pero precisamente esta cadena del presente confiere a la escritura su significado. Porque ahora, gracias a la escritura, en cada presente (y sólo así) es posible una combinación de distintos presentes que son a veces el uno para el otro pasado o presente. Lo que en el momento de escribir el texto era futuro, cuando se lee puede ya ser pasado; y se puede saber que el escritor no podía aún saber lo que mientras tanto ya se ha verificado.

Esto, sin embargo, no lleva a poner en duda la unidad del tiempo. Pero la escritura realiza una presencia completamente nueva del tiempo, es decir, la ilusión de la simultaneidad de los no simultáneo. El tiempo simplemente virtual del pasado y del futuro está presente en cada presente, aun si para él es simultáneo algo completamente distinto que para el presente. Y precisamente esta ilusión de la cultura basada en la escritura, a la que nosotros ya estamos

[39] Cf. Alfred B. Lord, The Singer of Tales, Cambridge Mass. 1960: Eric A. Havelock, Preface to Plato, Cambridge Mass. 1963; Walter J. Ong, S.J., *The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven Conn. 1967.





acostumbrados, hace difícil la idea fundamental de que todo lo que sucede, sucede en el presente y sucede simultáneamente.

La comunicación es y sigue siendo un evento ligado al instante; en esto nada cambia. Un sistema de comunicación puede alcanzar sólo una estabilidad dinámica, es decir, sólo estabilidad en virtud de la continuación a través de distintas comunicaciones. También en esto nada cambia. De manera distinta a la de una simple anotación, la comunicación se realiza sólo en la comprensión. También esto permanece, por eso inicialmente no ha de haber sido obvio utilizar la escritura no sólo como anotación, sino también para comunicar[40]. El efecto de la escritura consiste en la separación espacial y temporal entre el acto de comunicar y la comprensión y en la inmensa explosión de posibilidades de empalme que así se producen.

Las consecuencias inmediatas son: 1) un rechazo de la benéfica desaparición inmediata de las palabras dichas, es decir, un rechazo a la facilidad del olvido; y 2) la adquisición de un radio de acción útil para la reordenación de las secuencias. Y, en efecto, cada comunicación está construida por medio de un reducido descarte y de un modo estrechamente secuencial. Uno habla después del otro, de distinta manera no es posible ordenar ningún proceso de comunicación. Esto vale también para la escritura. Pero la escritura conserva lo que se comunica para secuencias que, al momento, no son previsibles y esencialmente para empalmes indirectos. Esto sucede mediante un nuevo orden de la diferencia entre sustrato medial y forma.

Habíamos definido el concepto de medio de la comunicación a través de la diferencia entre sustrato medial y forma, a través de la diferencia entre acoplamiento amplio y acoplamiento estrecho. En la comunicación oral esta diferencia puede referirse únicamente a eventos comunicativos individuales: a éste o aquel, según lo que se diga. La escritura, al contrario, desacopla el mismo evento comunicativo. El acto de comunicar y la comprensión ahora pueden ir separados en el plano espacial y en el plano temporal. De esta manera nace un sustrato medial de tipo nuevo, el cual a su vez anticipa pretensiones completamente nuevas de frente al acoplamiento estrecho mediante formas

[40] Cf. las contribuciones de León Vandermeersch, «De la tortue a l'achillée: Chine», y de Jean Bottéro, «Symptómes, signes, écritures en Mesopotamie ancienne», en Jean-Pierre Vernant et al., *Divination et rationalité*, Paris 1974, pp. 29-51 y 70-197.

proporcionales. La unidad elemental de la comunicación se descompone y sólo a través de recombinaciones puede volver de nuevo a ser comunicación. Dicho en una manera más simple: las proposiciones escritas pueden (en la medida en que el sustrato medial es suficiente) leerse en cada momento por muchas personas desconocidas; ahora, sin embargo, las proposiciones escritas deben procurarse por sí mismas el contexto necesario para la comprensión, deben ser comprensibles a partir de sí mismas.

En la perspectiva social, de esta manera, en una comunicación pueden alcanzarse muchas más personas de las que era posible alcanzar en el caso de las delimitaciones con los presentes. Para darle su importancia a este hecho definiremos la escritura (y luego, relacionada con ésta, también la imprenta) como un medio de difusión. Pero esto no debería hacer surgir la idea de que el aspecto medial consiste en la transferencia de una información de una persona a otra. Los efectos de la escritura no pueden explicarse con base en el simple aumento de los destinatarios, por más que este aspecto sea importante. Consiste en un nuevo orden del tiempo y de la cultura.

Si se quiere valorar estos efectos semánticos de la escritura y se quiere atribuirlos a la escritura, es necesario analizar de una manera mucho más precisa la peculiaridad de la comunicación escrita. Nosotros debemos limitarnos sólo a pocos puntos de vista.

Ya que la escritura es siempre un auxilio nemotécnico, transforma el significado de la memoria. Si se comienza a resolver los problemas de la memoria mediante anotaciones, el tiempo ya no puede ser apropiadamente comprensible como el poder de olvidar (*léthe*), del cual es posible sustraerse sólo con la ayuda de las musas. En lugar de esta representación del tiempo surge la idea de un movimiento que puede ser medio, la idea de una dimensión que puede ser descrita, en la cual se garantiza la simultaneidad de lo no simultáneo. Por otra parte, ya que predomina la tradición oral (esencialmente la enseñanza) no se puede renunciar a la memoria. La naturaleza sacra de la memoria se pone en relación complicada con la técnica del arte del recuerdo. El carácter de fórmula festiva, que es típico del modo de expresarse de las

[41] Cf. además de la literatura ya citada ( nota 39), *Oral Literature and the Formula*, editado por B. A. Stolz. R.S.Shannon, Ann Arbor Mich. 1976

culturas orales[41], desaparece o se reserva para la poesía (a diferencia de la prosa). De esta manera, la formulación puede adherirse mejor a las necesidades de la expresión. Por otra parte, la grande importancia que se le daba a la memoria no puede ser dejada de lado. La cualidad sacra de la memoria se reforma como recuerdo de un pasado que constituye el fundamento[42].

Al mismo tiempo el pasado, en cuanto historia escrita, pero también en cuanto texto existente, adquiere en el presente un poder que antes era desconocido. A propósito de la china de entre los siglos X y XII, Jaques Gernet habla de un *retourdupasse*[43] y aquí se impone la confrontación con la anotación de *epos* homérico. Como se sabe, las consecuencias son ambivalentes; al orientarse al pasado, precisamente a través de esta orientación se pone atención a lo que ahora en el presente es distinto. La historia se vuelve el drama de la presencia del pasado, de la simultaneidad de lo no simultáneo.

En la dimensión social de la escritura libre de la posibilidad y de la necesidad del continuo intercambio de roles entre quien habla y quien escucha (*turn -taking*), este hecho trae muchas consecuencias. La comunicación se desreciprociza, toma una condición lineal y adquiere así la posibilidad de ordenar secuencias muy largas. Nace un nuevo género de autoridad. Ya no es

[42] Se trata de un largo proceso. Cf., para diversos aspectos, J. L. Myres, «Folkmemory», «Folklore» 37 (1926), pp. 12-34; James Notopoulos, «Folkmemory» 37 (1926), pp. 12-34; James Notopoulos, «Mnemosyne in Oral Literature», «Transactions of the American Philological Association » 69 (1968), pp. 465-493. Jean Pierre Vermant, *Mythe et pensée chez les grecs: Étude de psychologie historique*, París 1965, pp. 51 ss.; P:A:H. de Boor, *Gedenken und Geddächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Struttgart 1962; Brevard S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, Londres 1962; Willy Schottroff, *«Gedenken» im Alten Orient undim Alten Testament*, Neukirchen -Vluyn 1964; Frances Yates, The Art of Memory, chicago 1966.

[43] *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole* 1250-1276. París 1959, reimpresión 1978, p. 247.

[44] En culturas que disponen ya de la escritura y que no tienen más la necesidad de ser invadentes para desarrollar estructuras sociales ( antes que nada: roles de guía), se desarrolla entonces, el topos opuestos. Bajo este aspecto, el ser reservado, pertenece a los buenos modales, se tiene cuidado de turn-taking, se crea una actitud defensiva ante los grand parleurs - un tema obligado de la literatura sobre la educación, muy conocido a partir de Plutarco y por lo demás una prueba, entre tantas, del hecho de que la comprensión de la comunicación social se concentra como antes en la comunicación oral.

tan importante ocupar siempre de nuevo el rol de quien habla con la voz alta y con autoconciencia[44] : la autoridad se construye ahora en la forma de la pretensión y de la atribución de poder saber más y de poder decir más de lo que pueda caber en la estructura necesariamente secuencial de la comunicación. La autoridad es ahora *capacity for reasoned elaboration*[45] y acompaña por largo tiempo como una sombra al acto de comunicación por escrito, que todavía es relativamente raro. Sin embargo, así, al mismo tiempo surgen los problemas relativos a la relación de esta forma de autoridad con las posiciones de estatus que en virtud de la diferenciación social están disponibles para la representación de la sociedad misma.

Como ya no hay intercambio de roles entre el que habla y el que escucha se produce, entonces, el efecto de que los roles correspondientes de escribir y de leer se vuelven actividades asociales. Escribir y leer son actividades que es necesario efectuar solos: si hay otras personas presentes y están mirando, con una observación muy intensa, ésta se vuelve inútil, indiscreta, sospechosa. Si se trabaja en soledad, y sin presión social también se tiene tiempo y más posibilidad de usar todas las precauciones pora poder corresponder, en calidad de escritor o en calidad de lector, al rigor de la forma del texto. A la ampliación del radio de acción de la combinación medial corresponde una más alta selectividad de las formas que deben ser impresas en ella, y esto debe ser controlado. En general, ahora se tiene el problema de que, para comprender plenamente, es necesario comprender al mismo tiempo también el contexto; es necesario comprender al mismo tiempo también «de dónde surge» la selección y, como se sabe, el déficit con respecto a esto ahora es completamente normal. De esta manera, la escritura hace posible un traslado del centro de gravedad de la comunicación hacia la información. En la comunicación oral los talentos se manifiestan por el hecho de que pueden continuar hablando aun cuando no hay nada que decir. Y en las sociedades simples ni siquiera hay información suficiente para mantener en pie la comunicación común y corriente. Aquí la comunicación sirve esencialmente para la activación y la confirmación de la conciencia social y de las actitudes recíprocamente positi-

[45] El concepto y la formulación derivan de Carl J. Friendrich, « Authority, Reason and Discretion», en *Authority (Nomos I)*, editado por Carl J. Friendrich, Cambridge Mass. 1958. pp. 28-48.

[46] Véase Lorna Marshall, Sharing, «Talking and Giving: relief of social Tensions among¡ Kung

vas. Se parlotea y quien persevera en el silencio cobra el valor de persona peligrosa porque se rehusa a dar a conocer sus intenciones [46].
Con la escritura desaparece esta dependencia primaria de la comunicación y, al mismo tiempo, se cae la certeza referida a los pensamientos de que todos ya saben todo. Sólo ahora se llega a intensificar la información hasta el punto de alcanzar las redundancias artificiales que permiten procurarse las informaciones tomándolas de alguien que las ha leído.

Asimismo, confrontada con la estricta fusión de socialidad y tiempo que existe en la comunicación oral, también la dimensión material adquiere significado. Los textos escritos tienen una relación más objetiva con su tema, y esto permite notar el modo subjetivo con que el tema se trata y de adjudicarlo al autor. El objeto — y sólo ahora hay objetos— permanece en silencio y se deja manipular por todas partes. Por eso, en confrontación con el flujo rapsódico del discurso oral, también crecen las pretensiones dirigidas hacia los medios de persuasión. El texto escrito debe estar abierto a la posibilidad de que existan actitudes críticas al conocimiento de otros textos y al tiempo para la crítica. Debe estar abierto a lectores que tengan un mejor conocimiento. La palabra permanece auténtica y esto tiene vigencia aun en un sentido nuevo, orientado en contra de las falsificaciones; pero ya no puede garantizarse por sí misma. En la escritura es necesario hacer alusión a otras fuentes vinculantes. La escritura produce conceptos para el conocimiento y para el pensamiento correcto [47].

En oposición con la comunicación oral que se habla con la voz que llena el espacio, la escritura se vale sólo de un pequeñísimo fragmento de la

Bushmen», «Africa »31 (1961), pp. 231-249 Cf. también Bronislaw Malinowsky, «The Problem of Meaning in Primitive Language», en The *Meaning of Meaning*, editado por C. K. Ogden, I. A. Richards, 10a ed., 5 reimpresión Londres 1960, pp. 296-336 ( 314): «para un hombre en el estado de la naturaleza el silencio de otro hombre no es un factor tranquilizante, sino al contraio es algo alargante y peligroso: para los hombres de las tribus salbajes, el extranjero que no puede hablar la lengua es un enemigo natural ». La necesidad y la costumbre de hablar están directamente relacionadas con la continua presencia de los demás, a quienes se conocen y se encuentra siempre de nuevo.

[47] Para la conciencia y para otros conceptos del conocimiento como correlato de la escritura, cf. Eric A. Havelock, *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton 1982, pp. 290 s.

realidad visible. Ya en el mismo medio de su percepción está claramente diferenciada como forma, y por eso también puede ser fácilmente ignorada o considerada momentáneamente como no importante y, en cuanto comunicación, puede ser rechazada. La palabra hablada invade, se afirma, pretende tener preeminencia. En una medida mucho mayor que la del texto escrito, es idéntica a la situación, pero por eso no puede ni siquiera durar más allá de la situación. Para las expresiones escritas no es necesario que el escritor siga vivo: uno de los usos más remotos específicamente comunicativos de la escritura consistía, en efecto, también en el hecho de que ofrecía a los muertos la acción de hablarles a los vivos. En particular lo egipcios, en sus inscripciones funerarias, han usado intensamente esta posibilidad de la autocontinuación más allá de la muerte.

Estas múltiples características no se realizan, naturalmente, de un solo golpe. Ya el paso de la escritura para anotaciones a la escritura para la comunicación debe haber constituido un problema y debe haber requerido su tiempo. En un principio saber escribir y leer era únicamente una especie de oficio, un asunto reservado a roles especiales, mientras que no todo lo que se podía decir, se podía también escribir, porque los requisitos par la anotación y para el mantenimiento de la comunicación eran ellos mismos un requisito específico. Sólo el desarrollo de escrituras fonéticas establece un paralelismo preciso y sin excepciones entre comunicación oral y comunicación escrita. Ese desarrollo duplica no el mundo de los objetos de los que se habla, sino la comunicación misma, por lo que se puede hablar de una codificación binaria del lenguaje según el esquema oral y escrito. Después de un estadio intermedio de escrituras silábicas, que según el tipo de lengua, presentaban aún oscuridades y problemas de lectura, con el alfabeto se alcanza en Europa la forma defini-

[48] En el plano historico no se ha alcanzado ninguna claridad con respecto a la evolución que, a partir de las escrituras que antes se habían afirmado, no lleva al alfabeto. Se puede suponer que han desempeñado un cierto papel tanto la interrupción de la praxis de la escritura tenida después de la caída de la cultura micena, como la coacción para escoger y adaptar una escritura a una tradición oral que entre tanto se había pulido y que fonéticamente era tratada de manera muy consciente. Sobre el significado de la alfabetización con la finalidad de la utilización universal de la escritura, ya sea sobre el plano material, ya sea sobre el social, Cf. Eric A. Havelock, *Origins of western Literacy*, Toronto 1976; id. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, cit. No se puede descuidar naturalmente que escrituras no alfabetizadas, como

tiva, que presenta las grandes ventajas de la correspondencia precisa y de la facilidad para el aprendizaje[48].

Naturalmente que esto no significa que toda la población deba aprender a leer y escribir. Tal difusión se alcanza mucho tiempo después, hacia la mitad del siglo XIX, y sólo en algunos países. Pero la universalidad no es lo importante: ya en Atenas, en la edad clásica la alfabetización estaba muy extendida[49].

Los efectos que se derivan, tanto a corto como a largo plazo, fueron inmensos.

Ahora la comunicación puede hacerse objeto de la comunicación en cuento texto escrito, no sólo en cuanto a comunicación oral que transcurre en línea directa. Se hacen posibles las traducciones; se hace posible el control. Con todo esto, sin embargo, no se pone en duda el predominio de la comunicación oral. En las llamadas culturas de la escritura, la comunicación oral, es cambio, se enriquece por el hecho de que está se puede referir a textos compuestos por escrito, y puede hacerlo también cuando los textos no estén al alcance de la mano. De esta manera los límites entre el sistema de comunicación y el entorno se marca más claramente y, en efecto, si seguía siendo posible admitir que las potencias sobrehumanas se comunicaran entre sí y dirigieran la palabra al hombre, por el contrario es más bien improbable que escriban libros o que dejen alguna nota por escrito[50].

También en la semántica resulta difícil sobrevalorar los efectos que se producen. todo se hace diverso cuando se media por la escritura. El tiempo se hace de una dimensión, como ya lo habíamos notado. Esto hace posible unir en sucesión situaciones heterogéneas, es decir, hace posible una mayor

la China, han desarrollado sin lugar a dudas equivalentes funcionales, bajo otras condiciones lingüísticas ( y fonéticas) con otra mezcla de ventajas y desventajas.

[49] Para algunas hipótesis sobre la amplitud del fenómeno cf. F. D Harvey, «Literacy in Athenian Democracy». «Revue des Études Grecques» 76 (1966) pp. 585-635; cf. también Havelock, op. cit., pp. 27 ss..

[50] A lo máximo pueden dictar, como el Corán. Y en ese caso la improbabilidad se celebra como unicidad del evento. Naturalmente que esta concepción está dirigida en contra de la solución, aún más improbable, de la Encarnación es decir, que después del descubrimiento de la escritura Dios mismo se haya hecho carne para poder expresarse; aquí la improbabilidad se oculta a través del mito del pecado y de la redención.

complejidad de los mitos que pueden representarse todavía como unidad. En general, la conducción hacia una unidad se hace problema, mientras el concepto de Dios es sólo una de las soluciones posibles. Aquí no podemos ni siquiera aludir de manera suficiente a todos estos. La innovación que quizá es la más rica en consecuencia es, sin embargo, indudablemente la unificación de religión y moral[51].

Las culturas desarrolladas son sociedades que tienen una religión moralizada (y moralizante) y formulan la unidad del modo como un principio bueno, como un espíritu bueno, como un Dios bueno, y «bueno» entendido siempre como diferente de malo. Es difícil poder probar que esta unificación de semánticas — antes separadas— de lo secreto, de lo santo (en el doble sentido de aquello que encanta y de aquello que da miedo) y de lo supraterreno con el código moral, se encuentre directamente en la escritura. Es más natural pensar en las necesidades de legitimación de sistemas de dominio diferenciados de naturaleza militar o ligados a una economía de palacio. Y, sin embargo, si el impulso ha surgido de aquí, su elaboración en el sentido de la cosmologías religioso morales presupuso la predisposición de textos correspondientes, es decir, la escritura. Sobre este fundamento, entonces, la religión, impregnada de moral, pudo adquirir habilidad y capacidad para ser transmitida también como crítica del dominio, como profecía y, en general, independientemente de intereses específicos políticos de fundaciones de reinos o de su caída.

La religión se desarrolla de una manera creciente en relación con la evolución de las ideas[52] sobre la base de sus propios problemas, entre los cuales destaca esencialmente el problema que más tarde será llamado teodicea: cómo es posible que un Dios bueno y omnipotente permita que en el mundo los justos sufren maldad y sufrimientos. Y es precisamente este el problema que más adelante unificará a religión y moral; y, en efecto, la respuesta será: nosotros no podemos entenderlo, es un secreto, debemos aceptarlo.

Poco a poco se hace más difícil representarse a Dios como aquel que

[51] Sobre un desarrollo que es importante, al menos como esto, y que más tarde se hará todavía más importante, volveremos otra vez más adelante. Se inicia a través de la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

[52] Sobre esto, en general, el capítulo 3.

habla, aunque los textos transmitan sus palabras. Y, en efecto, ¿qué sucedería si El mismo dijera de improviso algo que contradijera la tradición de los textos? ¿Y quién estaría legitimado y quién sería escuchado al comunicar esas palabras a los otros? al final de todo puede nacer hasta algunas dudas de que el haya hablado, de veras, alguna vez [53].

El significado radical de la escritura como un medio nuevo de la difusión no debe, sin embargo, hacer pensar que la comunicación importante para la sociedad sea el día de hoy la escrita y ya no la oral. La verdad es más bien lo contrario. En presencia de los textos fijados por escrito, también la comunicación oral adquiere un crecido significado. La escritura atrae mucha crítica hacia sí: corrompe el cultivo de la memoria; le quita a Mnemosine su lugar como madre de lasmusas[54]; es estéril, no puede agregar nada a la verdad y a la certeza de una opinión; se queda muda y, en efecto, si se tiene preguntas, no es posible dirigirlas al texto, porque no responde[55]. Por esto, la ampliación de la competencia de la escritura estimula, antes que nada, al desarrollo paralelo de la comunicación oral[56]. La técnica de la persuasión y la retórica son cultivadas particularmente ahora porque se debe tener cuenta del hecho de que el público conoce los textos, mientras se emplean *logographoi* para fijar por escrito los textos que deben ser presentados oralmente. Así se desarrolla la técnica a la que ya hemos aludido, que consiste en el ejercitar la memoria y la tópica, que está en conexión con ella y que representa lugares donde se pueden encontrar eventualmente palabras que pueden ser utilizadas, volverse

[53] Al final del siblo XVII se puede leer: « los profetas Isaías y Ezequiel comieron junto conmigo y yo les pregunté cómo habian osado asegurar tan explícitamente que Dios habían hablado con ellos; y si no pensaron en aquel momento en la posibilidad de ser malentendidos y con eso volverse la causa de una imposición. Isaías respondió: 'yo no he visto a Dios, no he escuchado algo en una percepción orgánica finita, pero mis sentidos han descubierto el infinito en cada cosa, y de esta manera entonces me persuadi y sigo estando convensido, de que la voz de una honesta indignación es la voz de Dios: no me preocupé por las consecuencias, pero escribi (William Blake, «The Marriage of Heaven adn Hell, 1790-93, citado en *Complete Writings*, Londres 1969, pp. 148-158, 153).

[54] Véanse las indicaciones en *Notopoulos*, op. cit ( 1938).

[55] Véase Platón. Fedro, 274 B ss. y también las dudas de naturaleza más política sobre los límites de la escritura formulados en la séptima carta.

[56] Así lo considera también Walter J. Ong, *Interfaces of the Word; Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, ithaca N. Y. 1977m oo, 82 ss.

retóricas, modos de decir y argumentos. A este contexto pertenece también la transformación de la comunicación importante, que, de ser un discurso sostenido de manera rapsódica, se vuelve un diálogo, es decir, un modelo social de la búsqueda de la verdad[57] y puede ser considerado como punto de partida para el desarrollo de una terminología lógica que luego abstrae de nuevo de la situación social del diálogo. Por el predominio en la educación de la nobleza, los sofistas compiten con los filósofos, los oradores con los pensadores orientados hacia un saber especializado. La controversia se refiere a la enseñanza oral y a su aplicación en la comunicación oral; pero ésta se documenta en forma de texto y ha transmitido una semántica de la cual siguen ocupándose todavía quiénes hoy se llaman filósofos. Todavía hasta el siglo XVII, en la educación de la nobleza, la elocuencia será considerada más importante que el saber especializado y la erudición, y del mismo modo se mantiene la opinión (especialmente en el ámbito de la religión) de que existen comunicaciones importantes que deben reservarse a la realización oral [58].La comunicación escrita y la comunicación oral se encuentran a disposición como alternativas y, precisamente por esta equivalencia funcional, es posible desarrollar y perfeccionar cada uno de estos modos de la comunicación en sus específicas posibilidades.

Con estas reflexiones sobre la adquisición evolutiva que ha alcanzado la sociedad a través del medio de tipo nuevo que es la escritura, se ha delineado también el umbral a partir del cual es posible esperar discrepancias entre las semánticas fijadas en forma de texto y los datos sociales. Después del descubrimiento de la escritura ya no se puede partir del hecho de que la estructura de la sociedad y la de la semántica se encuentran siempre en una sintonía continuamente sincronizada. En particular bajo el estímulo que se deriva de los problemas y de las inconsistencias particulares, las semánticas pueden transformarse más rápidamente y eventualmente pueden anticipar o

[57] Marcel Detienne, *Les maitres de verité dans la Gréce archaïque*, 3a. de., París 1979, pp.. 81 ss., describe esto como «procés de laïcisation».
[58] Véase Walter J. Ong, S.J., *Communication Media and the State of Theology*, «Cross Currents» 19 (1969), pp. 462-480.
[59] Refiriéndonos a la situación de la teoría de la sociedad en el promer capítulo, y siguiendo a Bachelard, habíamos hablado de«obstacles épistémologiques». Otro ejemplo actual sería el de la duradera relevancia que se atribuye a las ideas y a las teorías burguesas que, formuladas entre

activar posibilidades de desarrollo de la sociedad. Sin embargo, éstas pueden conservar tradiciones obsoletas e impedir con eso que nazcan descripciones históricamente y materialmente adecuadas[59]. La diferencia misma estimula, entonces, en ambas direcciones a la observación y a la descripción de situaciones sociales. La falta de concordancia se reproduce en la evaluación social. Con todo lo que trataremos adelante con más detalle desde el punto de vista de la «evolución de las ideas»[60], esa falta de concordancia se ha de explicar por el hecho de que la escritura desincroniza el antiguo ritmo temporal de la autopoiesis de la comunicación social.

En conclusión, podemos fijar los efectos de la escritura bajo los siguientes puntos de vista:

1. la escritura refuerza la diferenciación del sistema sociedad a través de una procesualización de los símbolos comunicativos, que es posible sólo en la sociedad y a través de la ampliación y la delimitación autodeterminada de un radio de acción para la selección;

2. en cuanto que excluye los controles de la interacción, la escritura acrecienta el riesgo de la autoilusión y de la heteroilusión y el riesgo del rechazo de las comunicaciones; también ante esto es posible reaccionar sólo en la sociedad mediante apropiadas instituciones auxiliares;

3. la escritura lleva a una más fuerte diferenciación y elaboración de las distintas dimensiones de sentido, con la ayuda, respectivamente, de dimensiones específicas: es decir, lleva a la objetivación de la dimensión temporal, a la objetivación de los temas de la comunicación, independientemente de quién hable de tales temas y de cuánto se hable de ellos, y al aislamiento de la dimensión social, en la cual los puntos de vista y las pretensiones de posición de los participantes pueden estar reflejadas en un proceso de comunicación.

## V. La imprenta y la tecnología moderna de la comunicación

1760 y 1820, todavía hoy se les sigue como ideologías de valor y logran únicamente suscitar una desilusión inevitable por el hecho de que la sociedad todavía no está construida racionalmente y hace sentir la falta de libertar y de igualdad, para no hablar de la fraternidad.

60 Cf. capítulo 3.

Dos mil años después de que se introdujo el uso del alfabeto, la imprenta lleva a una inmensa difusión de la escritura. Sobre el significado de este cambio en la praxis de la comunicación social todavía no se tiene una idea clara[61]. De cualquier modo, no se trata únicamente de un crecimiento sólo cuantitativo del número de libros y de lectores, sino de uno de esos casos en los cuales, con derecho, se puede hablar de un cambio de cantidad en cualidad. Antes que otra cosa, recordemos una vez más que nosotros entendemos la comunicación no a partir del hecho de comunicar, sino a partir de la comprensión. consecuentemente, la escritura, si no debe ser utilizada sólo para la anotación, sino también para la comunicación, presupone lectores[62]. Esto hace comprender cómo el incremento inmenso de eso que luego se llamará público de lectores haya podido arrastrar consigo una revolución de la comunicación social y, para decir verdad, en un tiempo relativamente breve. Para reconocer los efectos producidos por la imprenta basta observar lo que sucede en el primer siglo después de su descubrimiento. En Europa la difusión del libro sucedió de una manera descentrada a través del mercado, a diferencia de lo que sucedió en China y en Corea, donde la imprenta permaneció en las manos de la burocracia y, por tanto, quedó limitada a la difusión de comunicados redactados de manera centralizada[63]. El que en Europa la selección se efectuara por la economía significa que se podía imprimir todo lo que se podría vender y que el control se debía realizar ante el mercado a través de la censura religiosa y política: este punto del control se revelará, sin embargo, muy pronto como destinado a

[61] Las dos monografías más importantes sobre el tema señalan un cambio de era: Elisabeth L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of social Change: Comunications and Cultural Transformations in Early modern Europe*, vol. 2. Cambridge Inglaterra, 1979; Michael Giesecke, *Der Buchdruck in der Fruben Newzeit: Eine Histortische Fallstrudie über die Durchsetzung never informations und Kommunikationstechnologien, Habilitationsschrift* (MS.) Bielefeld 1988.
[62] Por motivos comprensibles ligados al método y a las fuentes. la investigación sobre la comunicación, y en particular la investigación histórica, tiende hacia la perspectiva opuesta; y en efecto es más fácil seguir las huellas y analizar los textos que lo que sucede en el lector. Cf. sobre este problema y sobre « la primacía de la lectura sobre la escritura», Havelock, op. cit. (1982), pp. 56 ss.
[63] Que todo esto no se hubiera excluido ni siguiera en Europa, está probado por una praxis correspondiente, que fue hecha propia tanto por la Iglesia cuando por los dominios territoriales y que empezó a funcionar pocos decenios depués de que se hubiera difundido la noticia de la invención de la imprenta.

tener poco éxito. No todos los territorios tienen su mercado correspondiente. En Rusia sólo en el siglo XVII los libros impresos se hicieron más baratos que los manuscritos y, por tanto, pudieron competir con respecto a éstos[64]. Sin embargo, se trata de una excepción. En general impresiona la velocidad de la innovación: es lo que le sucede ya a los contemporáneos, que durante su vida notan la transformaciones y por eso tienden a sobrevalorarlas[65]. Sin embargo, no es fácil establecer qué es propiamente nuevo y qué toca hasta lo más profundo el modo de la comunicación de la sociedad. La racionalización de la producción del libro se había echado a andar ya en los grandes talleres de copiado del tardo Medioevo. Únicamente en este contexto (y no como un evento único) es posible, en absoluto, comprender la invención de la imprenta. Esta ahorra trabajo, costos y evita los errores típicos de la escucha y de la escritura que surgen con el dictado. Por el precio más bajo nace el mercado, que a su vez produce una necesidad; y, en efecto, en consideración a la accesibilidad de los textos, vale la pena aprender a leer y conservar esta habilidad mediante el ejercicio. Ahora se espera (y los libros mismos se recomiendan al lector con esta perspectiva) poder aprender sin la ayuda de otros, cada vez que se tenga el deseo. En los libros se puede hacer referencia a otros libros y se pueden reportar citas en un texto: todo esto se facilita y estimula porque se puede presuponer la disponibilidad de los libros[66].

Se puede renunciar al pesado aparato de glosas, de postglosas y de los comentarios que se agregaban a cada página. La impresión del libro y las

[64] Cf. Hans Rothe, *Religions und Kultur in de Regionesn des russischen Reiches im 18 Jahrbundert*, Opladen 1984, pp. 34 s.; cf. También Gary Marker, *Publishing, Printing and the Origins of Intellectual Life in Russia* 1700-1800. Princeton N. J. 1985, en particular pp. 5 s., 39 s.

[65] Indicaciones en Giesecke. op. cit. ( 1988)

[66] La numeración de la páginas, los envíos a determinadas páginas, los índices, ya se habían introducido durante la racionalización de la producción de libros escritos a mano en el tardo Medioevo. Cf. Bernhard Bischoff *Paläcoligie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters*, Berlín 1979, pp. 281, con ulteriores indicaciones. Como para otros aspectos, también aquí la imprenta ha vuelto completamente utilizables algunos descubrimiento ya existentes; sin embargo siguen siendo motivo de admiración el tiempo que se necesitó para que el uso de la cita se llegara a afirmar como forma normal de discusión literaria.

[67] Véase Michael Giesecke, Schriftspracherwerb und Erstlesedidaktik in der Zeit des « gemein teutshc» einesprachhistorische Interpretation der Lehrbüche Valentin Ickelsamers, «Osnabrücker Beitr¨ge zur Sprachtheorie » 11 ( 1979), pp, 48-72.

clases en la escuela con base en los textos impresos exigen que la lengua se uniforme[67]. A partir del siglo XVI se afirman las lenguas nacionales estandarizadas, que pronto se vuelven un instrumento político de nacionalización y sustituyen cada vez más al latín como lengua de la tradición del saber[68]. Además, con la imprenta, se vuelve útil fijar textos que trasmitan el saber que antes se transmitían oralmente. Esto tiene que ver, antes que nada, con las tecnologías artesanales. En la imprenta ahora se presentan como el estadio momentáneo (¡actual¡) del saber y como estímulo para mejorar, pero también el gran acervo del patrimonio literario que está disponible en forma de manuscrito gradualmente se imprimió, y también esto tuvo consecuencias de gran importancia. Por primera vez se hace visible la complejidad del material existente como, por ejemplo, en la jurisprudencia. Se puede examinar, erigir, confrontar, mejorar. Algunas costumbres jurídicas regionales se ponen por escrito para la imprenta y así, gradualmente, son sustraídas de las jurisdicción local (el propietario fundante). Ahora se puede disponer de manera centralizada. Aun para el resto se ve únicamente, sólo ahora, qué tan confuso, contradictorio y casi imposible de aprender, por lo cual nace una necesidad urgente de disponer de cuadros generales de simplificaciones, de métodos nuevos de sistematización; se detecta una necesidad de descartar todo lo que ha sido superado y lo inútil. De aquí surgen pretensiones nuevas de control cultural de materia; antes que nada, sin embargo, surge la pedantería. Gradualmente se abre camino a la convicción que el saber nuevo es mejor que el antiguo. Y en efecto, si con el copiar los textos empeoran de copia a copia, porque los errores viejos no se descubren y en cambio se agregan nuevos, en las nuevas ediciones se puede esperar la eliminación de los errores de las antiguas; y, más allá, el saber reproducido por medio de la imprenta estimula a acrecentar y a mejorar el existente.

También bajo otros aspectos la imprenta tiene relación con la orientación de la comunicación en la dimensión temporal. Por ejemplo, vuelve sensato el

[68] Ya antes de la imprenta se había desarrollado una crítica contra el latín vulgar del Medioevo y había habido intentos de llegar a un modo elegante de escribir. Pero solamente la imprenta aportó los presupuestos para que se pudieran llegar a perfilar las lenguas nacionales y, al mismo tiempo, produjo en contraste con respecto a esto, una conciencia del carácter poliforme y de la variabilidad de las lenguas vulgares. Véase, por ejemplo , Francois Loryot, *Les Feurs des Secrets Moraux, sur les passions du coeur humain*, París 1614, pp.70 s.

dirigir la comunicación a muchos destinatarios que viven contemporáneamente. Las introducciones de los libros entregados a la imprenta dan una imagen clara de que esta posibilidad se percibe como nueva. Por último se puede suponer que la imprenta (y especialmente la impresión económica de folletos) ha contribuido considerablemente a la rápida difusión de las herejías religiosas[69]. Lleva a autovincularse públicamente con respecto a peticiones radicales que, una vez conocidas, difícilmente pueden desmentirse[70].

Es difícil valorar en su globalidad estos múltiples y claros efectos de la imprenta. En muchos aspectos todavía se estudian las consecuencias de la reproducción de textos por escrito: estas consecuencias no hicieron notoria su importancia pronto a causa de las insuficientes posibilidades de difusión, y ahora, caída esta limitación, se toma conciencia de ellas de repente como de un estallido retardado. Esto debería tener valor para todo lo que se puede llamar disciplina de los textos descriptivos y explicativos, los cuales deben poner a disposición en el texto mismo todo lo que es necesario para su comprensión.

Hasta la imprenta, se partía de un primado de la comunicación oral, y a la escritura se le veía esencialmente como medio para anotar y para afirmar contenidos que aún debían comunicarse o, al menos, no se había concebido una distinción clara entre medio de anotación y medio de comunicación. *Communicatio* significaba: producir comunidad, dar a conocer: y así, después de la invención de la imprenta, se podía tener la idea de que la máquina misma comunica. Por último la imprenta hace imposible comprender la escritura como simple anotación. La autorrecomendación de los libros (que inicialmente hablan en nombre propio y, por tanto, se dirige como libros al lector) vuelve clara la diferencia. Aunque sobre este punto faltan estudios específicos, pensamos que, consecuentemente, la idea de la comunicación se ha transformado y esto, si nuestra hipótesis es correcta, podría haber sido el efec-

[69] Cf. Robert Mandrow, « La transmission de l'hérésie á l'époque moderne», en *Héréste et Societé dans l'Europe pré-industrielle*, y le-18e stécles, editado por Jacques le Goff, París-La Haya 1968, pp. 281-287.
[70] Compárese con esto el aporte débil —poco antes de que se descubriera la imprenta— de algunos clérigos conciliares en el seno de la Iglesia del Papa, que recientemente se había reforzado.

to más profundo de la imprenta. Y, en efecto, el modo en que se entiende la comunicación es el modo en que se entiende la sociedad.

Sin embargo, lentamente se manifiestan desarrollos ulteriores. Se detectan los efectos negativos de la lectura de libros, por ejemplo lo que se producen si las mujeres leen novelas de amor o si los hombres leen novelas de caballería (Don Quijote). Se comienza a notar la orientación de la producción observando al lector[71]. Sólo hacia la mediados del siglo XIX se llega a una imprenta cotidiana de masas a bajo precio que produce un abatimiento planificado del umbral de la comprensión. Para esto, por ejemplo, en Japón traerá una limitación para el número de ideogramas que se pueden suponer conocidos por todos[72]. Más adelante, en la sección dedicada a la opinión pública, discutiremos algunas consecuencias de estos desarrollos[73].

Por último, en nuestro siglo se llega a una renovada explosión de las posibilidades de comunicación, inducida también técnicamente, pero luego determinada por el uso, como autodinámica: todo esto, bajo diversos aspectos, se produce casi simultáneamente. Aún hoy es imposible evaluar las consecuencias, pero es posible describir las estructuras de las innovaciones. Antes que nada, la telecomunicación —desde el teléfono hasta el fax— hace tender a cero las delimitaciones espaciales (por tanto temporales) de la comunicación. Las posibilidades dadas técnicamente se completan con dispositivos para las anotaciones que, también aquí, vuelven posible la separación entre los actos de comunicar y la recepción, permiten disposiciones distintas del tiempo de ambas partes y, así, facilitan la realización de la comunicación.

Otros descubrimientos técnicos, el cine y (ligada con la telecomunicación) la televisión, vuelven posible la comunicación de imágenes en movimiento. Además, el sonido puede ser sincronizado de tal manera que la realidad que se presenta puede multiplicarse como clisé y puede reproducirse para una experiencia posterior con garantía de fidelidad a la original. La re-

[71] En Grecia, piensa Shaftesbury, los poetas hubieran podido transformar el mundo «En nuestros días los escuchas hacen al poeta y al librero al autor» *Characteristicks of Men*, Manners, Opinions, Times, vol. 1 Londres 1714 reimp. Farnborough 1968, p. 264.

[72] Recordamos este hecho en consideración a las ventajas y desventajas de una escritura no fonética.

[73] Cf. Capítulo 5, el apartado sobre la Opinión Pública.





producción óptica y la acústica, que con la escritura se habían separado de una manera tan clara, se vuelven a fundir. En sustancias, este descubrimiento lleva al hecho de que todo el mundo es comunicable[74]. En el lugar de la fenomenología del ser entra la fenomenología de la comunicación. Se ve al mundo de la manera en que lo sugiere la comunicación de la imagen, aunque no de un modo tan dramático, ni con contrastes tan claros, ni tan puro, ni tan coloreado y esencialmente, ni tan rebuscado. Por otra parte, en el proceso de la percepción desaparece precisamente lo que constituía el encanto del lenguaje, es decir, la posibilidad y la necesidad de distinguir entre información y acto de comunicar. También en la televisión se ve hablar a los hombres; pero el dispositivo en su conjunto se sustrae a los controles desarrollados por siglos con base en la posibilidad de distinguir el acto de comunicar y la información. Se sabe solamente que se trata de comunicación, pero no se ve. Así puede surgir una sospecha de manipulación que, sin embargo, no se puede manifestar de manera que se pueda probar. Se sabe, se acepta.

Y entonces, ¿qué es la comunicación si todo puede ser comunicado y si, en ámbito de considerable importancia, la diferencia entre información y acto de comunicar que constituye la comunicación se debilita a tal punto que se vuelve irreconocible? La totalización de la comunicación lleva, como piensa Braudillard, a la desaparición de la comunicación. O bien, ¿sólo ahora se hace realidad la ciega clausura del sistema de comunicación social? Y entonces, ¿la comunicación es sólo asistencia invisible en la autoobservación del mundo. y la sociedad simplemente el confín sobre el que el mundo se observa a sí mismo?

Dejemos de lado estos puntos especulativos y preguntémonos de qué modo, con estas condiciones, se reordena la selectividad de la comunicación.

En muchos casos, con excepción del teléfono, la técnica impone una unilateralidad en la comunicación. En parte ésta es una necesidad inevitable del aprovechamiento de aparatos en el proceso de comunicación, pero en parte también una necesidad de la comunicación de masas, a la que la imprenta

[74] Aquí, naturalmente, se presupone que el aparato de la percepción humana reacciona con mayor fuerza a los movimientos que a las constantes de su campo de percepción.

[75] Aun con notorias dudas. Todavía en el siglo XVI los libros invitan al lector a exponer sus experiencias a través de la imprenta.

ya había debido resignarse[75]. Este hecho transforma el evento de la selección; para ser exactos, lo transforma de ambos lados del aparato. No se selecciona ya en la comunicación, sino que se selecciona para la comunicación. El que transmite elige los temas y las formas, los pone en escena y, en particular, elige los tiempos de la transmisión y la duración de la transmisión en relación con lo que le parece apropiado. El que recibe selecciona por su cuenta con relación a lo que quiere ver y oír. La comunicación, entonces, se realiza como un hiperciclo de recíproca selección pero, en la medida en que se realice, no puede corregirse a sí mismo.

Si todo esto demuestra cuánto nos hemos alejado de la comunicación oral (pero sin sustituirla o eliminarla: éste es un hecho que es necesario volver a subrayar), el descubrimiento que actualmente es el último va todavía más allá. Se trata de la comunicación mediada por la computadora. Permite separar la captura de datos en la computadora de la exigencia de informaciones, de tal manera que ya no existe ninguna identidad entre los dos procesos. En conexión con la comunicación[76] esto significa que se abandona la unidad constituida por el acto de comunicar y la comprensión. Quien captura algo no sabe (y si lo supiera no tendría necesidad de la computadora) cuál será el resultado. Mientras tanto, los datos han sido elaborados. Mucho menos quien recibe debe saber que debía comunicársele algo ni qué. Así, el desacoplamiento del sustrato medial de la comunicación es llevado al extremo. En nuestra conceptualidad esto debe significar que está por nacer un nuevo medio cuyas formas dependen ahora de los programas de la computadora. En realidad estos programas no deciden todavía cómo condensa el medio la comunicación misma en formas, porque para esto se necesitan los eventos de la captura y el de la obtención de la información. Pero los programas — como antes las reglas gramaticales de la lengua— son formas que delimitan las posibilidades de acoplamiento estricto y, así, pueden extenderlas inmensamente.

Mientras que por medio de la escritura se había alcanzado un desacoplamiento temporal (y, por tanto, también espacial) del acto de comunicar y de la comprensión en cuanto componentes de la comunicación, pero bajo el presupuesto riguroso de que, en el plano material, se trataba de la

[76] Debemos subrayar este aspecto porque hay un uso precisamente de la computadora para la elaboración de datos sólo para quien la usa.

misma información (de todos modos ésta podría ser hermenéuticamente modificada), la computadora puede incluir en el desacoplamiento también la dimensión material del sentido de la comunicación. Establecer qué se puede derivar en este momento es un hecho que se sustrae aun a las más audaces especulaciones. Sin embargo, siempre es posible formular el problema con la radicalidad necesaria.

Los nuevos medios de este siglo han ampliado, una vez más, en modo considerable las posibilidades universales de comunicación. Vuelven más aguda, de esta manera, la discrepancia entre comunicación posible y comunicación que actualmente tiene lugar. Con esto se vuelve más agudo el problema de la selección ante el que la sociedad reacciona, por una parte, mediante la organización, y por otra, mediante la privatización de la selección. Disuelven la prudente unidad de la comunicación en un modo que aún hace pocos decenios no se consideraba posible. Esto le confiere un crecido significado a la diferencia entre medio y forma (es decir, a la forma de la distinción entre medio y forma). Parece que así la sociedad moderna haya alcanzado un límite en el cual ya no hay nada incomunicable, con la única antigua excepción: la comunicación de la sinceridad.

Y, en efecto, si no se puede decir que no se pretende decir lo que dice, porque entonces no se puede saber qué se quiere decir cuando se dice que no se pretende decir lo que se dice; no se puede ni siquiera decir que se pretende decir lo que se dice, porque ésta sería entonces o una duplicación superflua y sospechosa o la negación de una negación absolutamente incomunicable. Esta paradoja de la comunicación es inevitable. Aunque es posible descomponerla y sustituirla con una distinción que apunte precisamente a ésta. Esto es lo que realizan los dispositivos que nosotros llamamos medios de comunicación simbólicamente generalizados y a los que ahora vamos a dedicar nuestra atención.

Si en la evolución de los medios de difusión hay una tendencia continua, que comienza con el descubrimiento de la escritura y encuentra su conclusión en los modernos medios electrónicos, entonces podemos concluir que se trata de la tendencia a pasar de un orden jerárquico a un orden heterárquico. Mientras que en la construcción de la diferenciación social, en la fundación de los imperios, en el predominio de las ciudades, la estratificación se apoya en un orden jerárquico, los medios de difusión trabajan paralelamente con la

deslegitimación de ese orden, o más precisamente: trabajan para un proyecto alternativo. En las jerarquías es suficiente observar el vértice o bien influenciarlo porque, con mayor o menor certeza, se puede partir del presupuesto de que el vértice acabará por imponerse. Al contrario, las heterarquías se apoyan en el cruzamiento de los contactos inmediatos, que discriminan (son observables) a veces. De nuevo la imprenta deja sin resolver esta contraposición entre jerarquía y heterarquía. En China y en Corea la imprenta sirve como instrumento de difusión en manos de la jerarquía burocrática. En Europa, en donde desde el inicio se buscaba un aprovechamiento económico y una difusión regulada por el mercado de las obras impresas, se pretende resolver el conflicto mediante la censura. El fracaso, que por lo demás era inevitable dada la multiplicidad de los lugares donde se imprimía en los diversos territorios y dada también la complejidad de los contenidos, en rápido incremento, llegó a obligar a todas las jerarquías, incluida la política y la del derecho, a acostumbrarse a convivir con una sociedad que se comunica de una manera esencialmente heterárquica. Desde el siglo XVIII se celebra esta situación como superioridad de la opinión pública. En cuanto a las formas de diferenciación, a esto corresponde el paso a la diferenciación funcional.

Esta situación, en sustancia, ha vuelto profundamente insegura la semántica con que la sociedad reproduce el sentido que puede conservarse. La confianza en formas estables se ha disuelto, los intentos de hacerla revivir se muestran infructuosos. Parece que la sociedad estuviera por probar nuevos autovalores que prometen estabilidad con las condiciones de la heterarquía. Y en esto las selecciones de los medios de difusión deberían tener un rol decisivo porque, a fin de cuentas, son compatibles con un orden heterárquico de comunicación.

### VI. Medios de comunicación simbólicamente generalizados: función

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados son medios autónomos caracterizados por una referencia directa a la improbabilidad de la comunicación. Sin embargo, presuponen la codificación sí y no del lenguaje y asumen la función de volver objeto de expectativa la aceptación de una

comunicación en los casos en que es probable el rechazo. En un sentido muy abstracto los medios constituyen, pues un equivalente funcional de la moral; y, en efecto, como la moral en el contexto de la bifurcación del código del lenguaje, condicionan la probabilidad de aceptación o de rechazo de la comunicación. Pero, mientras la moral, por su potencial conflictivo y por su peligrosidad, presuponen un terreno ya preparado y provisto de oportunidades plausibles, los medios simbólicamente generalizados se diferencian para motivar en contra de esas oportunidades. Esto clarifica el hecho de que la moral tienda a la unificación (y a veces al conflicto), mientras que los medios simbólicamente generalizados, al contrario, nacen desde el principio en gran cantidad y para constelaciones específicas de problemas. Para que se obtenga que algunas selecciones de sentido altamente improbables se vuelvan probables, se debe formar una pluralidad de códigos que estén especializados para este fin. Recurriendo a un uso lingüístico tomado de la biología, podríamos hablar también de *adaptative polymorphism.*

Con la expresión simbólicamente generalizados seguimos una formulación de Parsons que ha entrado en el uso corriente aun sin ser particularmente feliz desde ningún ángulo. Con «simbólico» Parsons pretende referirse a la diferencia entre Ego y Alter, es decir, a la dimensión social; con «generalizados» se refiere a la distinción de las situaciones, es decir, a la dimensión material del sentido que de vez en cuando se procesualiza. La idea (de la misma manera que para el concepto de regla en Wittgenstein) es que puede alcanzar un empalme social sólo si o que se tiene en común como base del empalme puede tener una estabilidad que dura más que una única situación. Desde esto podemos aceptar la perspectiva indicada por Parsons. Pero en cuanto al resto la teoría que aquí presentamos de los medios de comunicación simbólicamente generalizados no se relaciona con la teoría de Parsons de los medios de interacción (*o media of interchange*), que permanece vinculada

[77] Se puede ver « Social Structure and the Symbolic Media of Interchange », en *Approahes of the Study of social Structure*, editado por Peter Blau, Nueva York 1975, pp. 94-120. Las aportaciones de Parsons sobre los medios en el ámbito del sistema social — además de lo ya citado, los estudios sobre los conceptos de poder, influjo y commitment — han sido recogidos en alemán con una amplia introducción de Stefan Jensen, Talcott Parsons, *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*, Opladen 1980. No están comprendidos los medios del sistema general de acción. Una pretensión teórica análoga, pero mucho menos elaborada, persigue el

con la arquitectura teórica del esquema AGIL[77]. Nosotros, al contrario, partimos de la hipótesis de que, a través de la codificación del lenguaje, el problema general de la improbabilidad de una comunicación exitosa sólo se estructura pero no se resuelve, y que a través de la contraposición clara de aceptación y rechazo el problema se vuelve sólo más agudo. El concepto general de medio de comunicación es aplicable también en este caso. Aun los medios simbólicamente generalizados son medios en cuanto que presuponen la diferencia entre acoplamiento amplio y acoplamiento estricto y, con la base de un sustrato medial acoplado de manera amplia, hacen posible la construcción de formas. Sin embargo, no se trata ni simplemente de lenguajes particulares ni de medios de difusión, sino de un tipo de distinto género: de otra forma, de otro género de distinción, de un distinto código. Antes de proceder a los detalles, es necesario clarificar estas distinciones.

Con el término simbólico aquí se entiende, como en Parsons, que estos medios proporcionan a la comunicación la oportunidad de ser aceptada. No se limitan, como el lenguaje, a asegurar una comprensión suficiente, con condiciones altamente complejas y basadas en una comunicación elegida precisamente *ad hoc*. Presuponen todo esto. Sin embargo, en muchos casos es precisamente la comprensión la que vuelve improbable que la comunicación sea aceptada: por ejemplo, en el caso de afirmaciones improbables, o en el caso de directrices arbitrarias de comportamiento. Si la aceptación dependiera sólo del lenguaje, sólo se podría esperar el fracaso, y la comunicación correspondiente no tendría lugar. En otras palabras, el mismo lenguaje, únicamente con base en sí mismo, puede realizar sólo una escasa parte de lo que lingüísticamente es posible. Todo lo demás sería víctima de un efecto de desilusión si no existieran dispositivos suplementarios de otro género. Los medios simbólicamente generalizados transforman, de una manera que de veras suscita estupor, las probabilidades del no en probabilidades del sí: por ejemplo, para bienes o prestaciones de servicios que se desean obtener, permiten ofrecer pagos. Los medios son simbólicos en cuanto que utilizan la comunicación para producir el acuerdo que de por sí sería improbable. Pero,

*concepto de captial symbolic* de Pierre Bourdieu. Véase, por ejemplo, *Ce que Parle veut dire*, París 1982, pp. 68 ss. Pero aquí, de distinta manera que en Parson, el concepto de capital, que es un concepto que se refiere a la economía, se utiliza sólo metafóricamente, y esto vale con mayor razón para la idea conforme a la cual el *capital symbolic* se diferencia en mercados.

al mismo tiempo, también son diabólicos en cuanto que, mientras realizan este objetivo, producen nuevas diferencias. Así, un problema específico de la comunicación se resuelve a través de una redisposición de unidad y diferencia: el que puede pagar obtiene lo que desea; quien no puede pagar, no lo obtiene.

Los medios de comunicación simbólicamente generalizados coordinan —para repetirlo con otras palabras— selecciones que sin duda no son relacionables entre sí y que se presentan como una cantidad de elementos acoplados de manera amplia: se trata de selecciones de informaciones, de actos de comunicar y de contenidos de la comprensión. Alcanzan un acoplamiento estricto sólo a través de la forma que es específica del respectivo medio: por ejemplo, como teorías, modos de amar, leyes del derecho, precios. No sólo deben funcionar con base simbólica, sino (como muestran los ejemplos que hemos dado) también deben generalizarse, para que las expectativas correspondientes, anticipando la autopoiesis ulterior, puedan constituirse sólo si la forma comprende más situaciones distintas. Aun una prueba de amor no vale sólo para el momento siguiente. En última instancia, siempre se trata de esto: alentar la comunicación mediante la aportación de oportunidad para que sea aceptada, volverla posible y adquirir así en la sociedad un terreno que de otro modo permanecería sin cultivar por su natural esterilidad.

Al llegar a este punto, entonces, podemos describir la prestación de los medios y de sus formas típicas afirmando también que consiste en volver continuamente posible una combinación altamente improbable de selección y motivación. Estos conceptos, sin embargo, aquí no designan estados psicológicos (para que la comunicación tenga éxito es irrelevante lo que siente quien paga en el momento que ofrece el dinero), sino construcciones sociales, para las cuales es suficiente que se puedan presuponer los correspondientes estados de conciencia[78]. El que se acepten las comunicaciones, entonces, significa únicamente que su aceptación se pone en la base de ulteriores comunicaciones como premisa, independientemente de lo que se pueda verificar luego en la conciencia individual.

El problema combinatorio se resuelve a través de la desaparición de la relación circular de selección y motivación (cada una condiciona a la otra) y exactamente a través del hecho de que el acondicionamiento de la selección

[78] Recordemos aquí cuanto se ha dicho más arriba ( cap. 1 pp. 51 ss. ) sobre el acoplamiento estructural.

se vuelve factor de la motivación. Se puede aceptar una comunicación pretendida si se sabe que su elección obedece a determinadas condiciones; al mismo tiempo, el que comunica una pretensión, observando estas condiciones, puede acrecentar la probabilidad de la aceptación y así alentarse a sí mismo a la comunicación. De este modo se resuelve simultáneamente, o al menos se normaliza, el doble problema de la ilusión y de la aceptaoión. Se acrecienta la seguridad de que tales condiciones se observen, aunque sean altamente selectivas y no comprendan cada constelación deseada; se señala este autovincularse a través del uso de los símbolos correspondientes, que dan testimonio del uso del medio, y se gana de esta manera la probabilidad de que la comunicación sea aceptada. por ejemplo, se hace un llamado a la verdad. o bien se manipulan los símbolos de dominio (hoy, de preferencia, la sujeción del mismo poder al derecho)en un modo que se hace visible un poder superior, capaz de imponerse.

Comparadas con el inmenso número de posibilidades de comunicación, las condiciones que acoplan entre sí selección y motivación tienen un carácter de excepción. Sin embargo, tales condiciones no pueden presentarse muy excepcionalmente porque de otro modo no se podría producir ni la formación de expectativas ni la socialización, ni se podrían formar los sistemas relativos. Consecuentemente, sólo las sociedades suficientemente grandes y complejas pueden llegar a la diferenciación de medios de comunicación simbólicamente generalizados. Por eso los medios presuponen no sólo el código lingüístico, como estructura de su problema de referencia, sino que, para que se produzca su diferenciación, presuponen la escritura y, para su pleno desarrollo, presuponen también la imprenta. Es lo que queremos mostrar ahora.

De frente a la alfabetización de la escritura y a la consecuente expansión de la capacidad de usar la escritura en Grecia, en la época clásica se reaccionó de dos modos distintos, sin que se tematizara la diferencia de ambos. Se había agudizado la cuestión de cómo es posible motivarse para la aceptación de la comunicación cuando su selectividad es visible y ya no puede ser cuestionada. Como ya se ha aludido, una vía de salida era el refuerzo de los instrumentos de persuasión o de convicción de que disponía la comunicación verbal. Por este camino, en el transcurso del tiempo (y en el Medioevo con la mediación de Cicerón, y luego de Quintiliano) se llegó a una alianza entre retórica, tópica

[79] Quizá dependerá de una moderna incomprensión ante el problema que se encuentra a la base

y moral. Los puntos de vista que debían utilizarse en el discurso (*tópoi*, lugares comunes) debían buscarse y amplificarse, y esta práctica debía ser aprendida y enseñada [79]. Ya que los conceptos de retórica, tópica y moral inicialmente indicaban prestaciones del que habla, se llegó a imponer un modo artístico de tratarlo. Si se mira más atentamente al sentido y a la función de estos conceptos, entonces se ve que en ellos estaba presente todavía una unidad de conocimientos y motivación en ellos, es decir, se ofrecía una solución del problema: como si pudiera producirse motivación a través de la selección[80]. Para la actuación práctica de esta solución, se revela como decisiva la estructura de la verdad y de la moral (de distinta manera de lo que sostenía la doctrina sofista). La solución ofrecida en efecto podía producir los resultados esperados sólo si se la podía colocar en la parte buena del mundo, porque las verdades (como también las virtudes) se sostienen unas a otras, mientras que los errores (como también los vicios) se combaten unos a otros. Por eso se consideraba a la competencia y a la virtud propia de quien habla como más importante que cualquier emisor. Entiéndase: más importante para la ampli-

de la *amplificatio* o de la unilateralidad con que la filosofía trata esa cuestión: de todos modos, en el renovado interés por los tópicos y por la retórica se subraya más la *inventio* que la *amplificatio*. Véase, por ejemplo, Lothar Bornsheuer, *Topik: Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt 1976. Ya la literatura clásica (véase, por ejemplo, *Marcus Fabius Quintilianus, Institutions oratoriae* VIII, 4) no le asigna a la amplificacio el rango que le pertenece. *La Historisches Wörterbuch der Philosophie* contiene un amplio artículo sobre la *invention* y ninguno sobre la amplification, sino sólo uno sobre la *ampliatio* ( lógica). Quizá es un temor de afrontar los problemas de la verdad del amplificar. A una valoración opuesta, en cambio, se llega si se toma en consideración la función comunicativa de la *amplificatio*.

[80] Con este fin la tradición refinada pone a disposición dos puntos, *opinio y admiratio*, como si su separación estuviera anteriormente programada. «Amplificar e ilustrar son los dos adornos principales de la elocuencia que procuran a las mentes de los hombres las más grandes ventajas; admiración y fe», dice John Hoskins, *Directions for Speech and Style* ( 1599), y aquí *admiration* es una especie de pasión (y, por tanto, un factor de motivación que corresponde a la estructura jerárquica de la sociedad y exactamente, como lo subrayaba Descartes ( les passions de l'âme, Art, 53 cit, en *Opere filosofiche*, vol. 4, Roma-Bari 1986), es una pasión que, a diferencia de las demás, no contiene en sí ningún impulso contrario, es decir, puede ser activada antes de cada codificación binaria. Una comunicación que suscita *admiration* produce una comprensión que no está separada de la aceptación.

[81] No queremos sostener que ésta ha sido la única causa. Seguramente que se agregan otras experiencias, como el hecho de que el conflicto de las religiones pudiera resolverse sólo políticamente, la correspondiente consolidación de la ruptura entre las confesiones, la crítica de

ficación. A esta alianza de retórica, tópica y moral y, por tanto, a la amplificación le da fin la imprenta con el simple hecho de que hace visible al mismo tiempo demasiada complejidad[81]. Sin embargo, para que esto se realice se necesitará todavía al menos dos siglos. Antes que el libro impreso, lleva la forma antigua a nuevos adornos[82]. Y, en efecto, como antes, la amplificación continúa sosteniéndose sobre el hecho de que se considera lo universal provisto de un valor más alto que lo particular. Como antes, los *tópoi* guían la motivación orientándola hacia las generalizaciones congruentes con los planos material, temporal y social. Como antes, la comunicación importante sufre una dicotomización, es decir, es llevada a un esquema que, moralmente, podía ser tratado con facilidad. Como antes, amonestar y enseñar conservan su validez en cuanto que persiguen el fin de alabar las virtudes, de despreciar los vicios y de tratar las pasiones como una molestia. La amplificación de la comunicación sirve para la amplificación de la moral y viceversa. Aun la amplia discusión desarrollada en el siglo XVI sobre el concepto de historia y de poética presupone una función epidíptica, amplificadora, de estos dos modos de representación. Los héroes debían funcionar como lugares comunes, porque su individualización hubiera perturbado su función amplificadora. Sin embargo, lo que no se podía prever era el hecho de que el individuo, confrontado con las trivialidades de los *tópoi*, se hubiera vuelto terco y se hubiera refugiado en el propio yo. Pero lentamente se perfilan tendencias contrarias (como los Essais de Montaigne). Las amplificaciones, «que en efecto no son más que exageraciones o cúmulos de razones», se colorean con una luz ambigua[83], y la imprenta comienza a hacer obra de sabotaje en cuanto que logra reproducir, con excesivo aburrimiento, precisamente esa cantidad (copia) de *tópoi* que en un tiempo fuera tan deseada. La obra de la imprenta incide hasta el punto de conferir a la semántica de copia /copie/copy la actual coloración negativa[84].

la pedagogía de las clases de latín y la creciente diferenciación de los sistemas funcionales capaces de efectuar prestaciones motivacionales propias.

[82] Sobre esto, con riqueza de indicaciones, Joan Marie Lechner, *Renaissance Consepts of the Common Places*, Nueva York 1962, reimpresión Westport Conn. 1984.

[83] Así Thomas Wright, *The Passions of the Minde in General*, Londres 1630, reimpresión Urbana Ill. 1971, p. 191.

[84] Cf. sobre esto Walter J. Ong, S. J., *The Presence of the Word*, cit., pp. 79 ss.

Y entonces, si el camino seguido originalmente ya no es transitable, ¿por qué el reforzamiento de los instrumentos de persuasión produce una sobreabundancia que es rechazada, tal como es el recorrido que se perfila?

Vemos la alternativa en el desarrollo y en la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Aun esta alternativa, en sus inicios, pueden ser reconducida a los impulsos que habían sido ofrecidos por la escritura alfabética. Por eso regresamos una vez más a las fuentes griegas.

Parece evidente que la difusión de la cultura escrita, por una parte, haya ofrecido la posibilidad de una reformulación artificial de las palabras y, por otra, haya llevado a diferenciar las terminología correspondientes en relación con diferentes problemas para que se pudieran describir los medios de convicción de nuevo tipo[85].

Para representar este contexto, queremos indicar algunas de las innovaciones más importantes.

En particular por lo que respecta al saber, ya en el período de la lengua griega, se dispone de una palabra artificial (*alétheia*) con la cual se niega el ser cubierto, el estar escondido, el ser olvidado[86]. No se trata, por tanto, de un estado, sino del resultado de una premura. En la tradición verbal, por eso, la verdad estaba ligada al ritmo y al recuerdo que, a través del ritmo, se facilitaba: sólo de esta manera podía ser sustraída del olvido, sólo así podía ser, precisamente, verdad[87]. Cuando el concepto fue adquirido por la cultura escrita, se conservó esa asociación con la factibilidad (*téchne, poiesis, sophía*) que continuó subsistiendo en la «conciencia de poder» (Chistian Mejer) de la época clásica. Pero si la misma verdad es una negación, ¿cómo se podrá negar

[85] Un argumento similar en Jack Godoy, Ian Watt, «The Consequences of Literacy», «Comparative Studies in Society and History» 5 (1963), pp. 304-345. Véase también Jack Goody, «Literacy in Traditional Society», «British Journal of Sociology» 24 (1973), pp. 1-12; id., Literacy, «Criticism and the Growth of Knowledge, en *Culture and its Creators: Essays in Honor of Eduard Shils*, editado por Joseph Ben-David, Terry N. Clark, Chicago 1977, pp. 226-243.

[86] Considerada sobre un plano lingüístico comparativo, se trata de una formación muy insólita de la palabra. Cf. sobre esto, Jean-Pierre Levet, *Levrai et le faux dans la pensée grecque archaïque: Étude de vocabulaire*, vol. 1 París 1976, en particular pp. 80 ss.

[87] Véase Berkley Peabody, *The Winged Word: A Study in the Techenique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally trhough Hesiod's Works and Days*, Albany N. Y. 1975.

a su vez esta negación para que pueda llegar a ser una codificación verdadero /falso?

Aun la conceptualidad opuesta—sobre todo *pseûdos*— es entendida inicialmente como referida a la interacción y, por tanto, concebida de modo dialógico. Se trata de la veracidad o de la mentira, de la reproducción verdadera o falsa del saber. En otros términos, originariamente sólo hay esta orientación hacia el comportamiento y no hay ninguna idea de una relación entre enunciado y realidad que sea independiente del comportamiento. La presentación correcta de la realidad es un deber del comportamiento y el comportamiento opuesto golpea contra este deber, es una expresión no refleja, si es que acaso no una mentira[88].

Solamente con la ayuda de la escritura es posible objetivar los temas a tal punto que se pueda discutir sobre ellos de manera controvertida. Probablemente con la base de los diálogos se adquiere la costumbre de una observación de segundo orden, la cual se reserva la posibilidad de examinar si un saber considerado verdadero se acepta como saber correcto o falso[89].

Pero de este modo se ha diferenciado también un problema de comunicación, que utiliza distinciones propias como, por ejemplo saber riguroso y opinión (*epistéme, dóxa*), que no emergen en ningún otro ámbito de sentido[90]. A un ámbito de problemas completamente distinto lleva la semántica que se cristaliza en torno a la palabra *pahilía*, también de nueva formación[91]. Comúnmente se traduce como amistad, pero para el caso de aso-

[88] Esta diferencia de cualidad podría explicar por qué también las lenguas indogermánicas utilizan para verdad y para mentira raíces diversas. La mentira es algo más que un enunciado no verdadero. Sólo por esto se podía utilizar el alfa privativa para indicar la verdad

[89] Se deberá conceder a Heidegger que de esta manera la «referencia al ser» se ha fijado como indirecta en un modo que será decisivo para los períodos siguientes. Su declaración de culpabilidad—¡Platón!— difícilmente se podrá sostener. Especialmente sobre esto, cf. Paul Friedländer, *Platon*, vol. I, *Seinswahrheit und Lebens-wirklichkeit*, 3a. ed.. Berlin 1964, pp. 233 ss.

[90] La distinción lleva hasta el poeta Simonide de Chio, quien tenía familiaridad con el dinero y con la escritura. Cfr. Marcel Detienne, *Les maitres de Verité dans la Gréce archaïque* p. 105 ss. Para la historia ulterior de la distinción, se encuentra pasajes importantes en *La República* de Platón VI, XX-XXI.

[91] Sobre la historia de la palabra Franz Dirlmeier ... und... *imvorhellenistischen Griechentum*, Diss., Munich 1931: Manfred Landfester, *Das griechische Nomen «philos» und seine Ableitungen*, Hildesheim 1966. Sobre la palabra latina amicitia cf. también J. Hellegouarc'h, *Le vacabulaire latin des relations et des partis politiques sous la republique*, París 1963, en particular pp. 42 ss., 142 ss.

ciaciones mayores se podría pensar también en solidaridad. En Atenas, de distinta manera que en Roma, la ruptura con respecto a las estructuras arcaico segmentarias de la nobleza se realizó más pronto[92]. El éthos tenía como pretexto el que hubiera simpatía y se mostrara empeño por lo cercano: incluidas las armas, los animales, las mujeres, los dioses (originalmente phílos significaba precisamente esto), mientras los que estaban lejos podían ser tratados, sin duda, con indiferencia y de manera arbitraria. A lo cual se agregó la regla de la política de la ciudad, según la cual se debería tratar como amigos a los amigos de los amigos, y como enemigos a los enemigos de los propios amigos: una regla que en roma seguía siendo actual cuando Cicerón escribió su De amicitia[93]. Como *philía*, la amistad es diferenciada de estas estructuras arcaico gentiles y, al mismo tiempo, se generaliza como idea universal de pertenencia referida a la sociedad[94]. El concepto opuesto, el de hostilidad, se contrae, es decir, se forma un código: amigo o no amigo, mientras pasa a primer plano el problema de los criterios para la elección de los amigos. La cercanía, entonces, ya no es condición de la amistad, sino consecuencia de la elección de un amigo. Permanece como un presupuesto la socialidad universal de la sociedad, pero en ella se incorpora la amistad como forma intensiva de la sociabilidad. Entonces el concepto ya no puede aplicarse a los animales, y tampoco a los dioses. Su ámbito de aplicación se delimita y se estructura a través de una distinción específica en relación con el objetivo; es decir, a través de la distinción entre amistades de utilidad, amistades de placer y amistades de

[92] Hoy, además, se admite que en la urbe griega tales estructuras han tenido siempre un significado comparativamente escaso, por lo que la diferencia con Roma se preparó por mucho tiempo. Véase Denis Roussel. *Tribu et Cité; Études sur les groupes sociaux dans les cités grecques aux époques archaïques at classiques, Paris 1976, Felix Bourriot, Recherches sur la nature du genos*, Lille 1976.

[93] Entonces Lelio era considerado en Roma como una figura que representaba el símbolo de la posición opuesta, la cual consideraba que era imposible tener amistad con los enemigos (políticos de los propios amigos (políticos), es decir, diferenciaba y privatizaba la amistad con respecto a la política. Sobre esto Fritz-Arthur Steinmetz, *Die Freundschaftslebre des Panaitios*, Wiesbaden 1967. Cf. también Horst Hutter, *Politics as Friendship : The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendschip, Waterloo* Ont. Canadá 1978.

[94] Sobre la *philía* como consecuencia del descubrimiento de la libertad y como consecuencia de las posibilidudes de diferenciación que, dentro de la ciudad, se daban independientemente de los sexos, cf. también Jean-Claude Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique: Essai sur un problème perdu et retrouvé*, París 1974.

virtud; una distinción que, a partir de Aristóteles, determinará la tradición. Mientras, emergen también pretensiones que tienden a afirmar la necesidad de una orientación primaria a este código sin que se tenga en cuenta para otras consideraciones, como en el punto de si la amistad es más justa que la justicia; o si se debe esperar ayuda de parte de los amigos aun en el caso de violación del derecho, profanación del templo o delitos semejantes.

La abundante terminología disponible hace un poco más difícil formular un juicio sobre la diferenciación de un medio particular para el poder público y sobre la formación de una semántica especializada. En la ciudad la diferenciación institucional efectuada conforme a los roles y conforme al derecho está desarrollada al máximo, pero el valor de atención que con esto se adquiere lleva al hecho de que estas estructuras se identifican con la misma ciudad. Existen cargos que tienen la capacidad de decidir. Es suficiente con que sigan los conceptos. Se llega a pulir algunas reflexiones sobre criterios guía para el ordenamiento de la ciudad, es decir, *isonomía* y *homónoia*, y sobre su significado para la formación del derecho y para la democracia. La discusión queda caracterizada por la sustitución de los *thémis* con *nómos*, que a su vez hace posible la distinción (entonces no entendida todavía jerárquicamente) entre *physis* y *nómos*[95]. La diferenciación de los principios políticos del derecho, que necesitan entonces de la constitución de un orden correspondiente, se puede reconocer principalmente por el cambio que produce la reacción contra los influjos que se derivan de la estratificación y (como se puede, sin duda, agregar) de las redes de amistades. No obstante la estratificación, la igualdad debe tener valor ante la ley[96]. Pero todo esto puede tener valor sólo para el ejercicio del poder político y no como una máxima para la

[95] Esta nueva nominación muestra cómo el derecho se vuelve contingente por el condicionamiento político y permite confrontarlo con la idea de la verda referida al comportamient. Para las denominaciones formales de la ley (*thesmó, nómos*), véase Martin Ostwald, *Nomos and the Beginning of Athenian Democracy*, Oxford 1969; Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée Grecque des origines a Aristote*, Paris 1971, pp. 9 ss.; cf. además *Christina Meier, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1980, pp. 305 ss.

[96] Cf. de Romilly, op. cit. pp. 11 s., 20 s. con referencia a Eurípides, Hiketides (Le Supplici), 432, en donde se dice: «Pero cuando existen leyes escritas/igual justicia obtiene rico y pobre./ El débil puede, cuando lo insultan, / responder: entonces el pequeño, /cuando tiene razón, puede vencer al grande.»

fundación del saber o para la elección de los amigos. Pero como esto venía formulado en relación a aquella adquisición que era la vida en ciudad, la terminología era, por una parte, mucho más diferenciada que en los otros casos; por otra, sin embargo, también más claramente ligada a la autodescripción de la sociedad, a la identidad política de los griegos[97].

Si en la semántica política se diferencia demasiado poco con respecto a la autodescripción del sistema (citadinos) de la sociedad, en el ámbito de la propiedad y de la adquisición del dinero se diferencia demasiado. En parte es la distinción entre *oîkos* y *pólis* la que dispone de esta situación distorsionada. Excluye que se hable de economía política o hace que parezca paradójico a los oídos de los griegos[98]. En parte, encontramos la minusvaloración del comercio, típica de la nobleza y no, por último, la posibilidad deprocurarse políticamente el dinero. Esto no corresponde absolutamente a las diferenciaciones estructurales del sistema de la sociedad que, especialmente en Atenas, se habían desarrollado particularmente[99]; análogamente, se encuentra una terminología referida a la economía monetaria, influenciada por la idea dominante de la sociedad no en su independencia, sino sólo en la valoración de las actividades correspondientes.

Vistas en retrospectiva, estas diferenciaciones aparecen claras. Está bien tener presente, por ejemplo, que verdad y amor han de ser tenidos como distintos, porque el amor destruiría a la verdad como la verdad destruiría al amor. Antes de la evolución de una semántica correspondiente, sin embargo, había sido plausible exactamente lo contrario. Y, en efecto, ¿no se debía tener mayor confianza en las afirmaciones de quien estaba cerca que en las de cualquier otro? Es una cuestión que, en última instancia, debería dirigirse a la teoría de la evolución y que lleva a hacerse la pregunta de cómo aquello que

[97] Sobre esto véase la contribución de Christina Meier en el artículo: *Macht, Gewalt en Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch sozialen Sprache in Deutschland*, vol 3, Stuttgart 1982, pp. 817-935 (820 ss.)

[98] Véase Peter Spahn, «Die Anfänge der antiken Ökonomie», «Chiron» 14 (1984), pp. 301-323.

[99] Véase S.C. Humphreys, «Evolution and History: Approaches to the Study of Structural Differentiation», en *The Evolution of Social Systems*, editado por J. Friedman, M.J. Rowlands, Pittsburgh 1978, pp. 341-371, en particular con respecto a la relación entre política, economía y religión.

era plausible haya podido sufrir un cambio tan radical. Nosotros podemos ofrecer solamente algunas suposiciones.

El hecho de que haya sido posible una diversificación de las formas semánticas referida a los problemas, y que tuviera una importancia tan grande, puede haber sido inducido por la difusión de la escritura alfabética, pero ciertamente no puede explicarse sólo por eso. Agréguese el hecho de que en las ciudades griegas no se había llegado a aquella alianza poderosa entre religión y moral que dominaba la vida pública en las culturas desarrolladas[100]. Si se puede forzar hasta llegar a la consideración de la religión en Grecia como un hecho privado[101], es cosa que podemos dejar de lado. De todos modos no se había llegado a la formación de una religión orientada a la escritura. Más bien la cultura escrita se había desarrollado simplemente al lado de lo que ya existía como religión; sólo en los reinos helenísticos tardíos se había llegado a formas místicas de culto que intentaban resistir a la difusión de la cultura y, finalmente, se había llegado a la religión de la fe del cristianismo, que pudo difundirse como religión nueva con la ayuda de los textos canónicos.

Con esto no queremos afirmar que ya en la antigüedad se hubiera llegado al pleno desarrollo de medios de comunicación simbólicamente generalizados. Para poder formular un juicio fundamentado, debemos de todos modos delinear primero los requisitos de los medios a los que pertenece también el hecho de que los medios inician una autocatalización de los sistemas de funciones. Sin embargo, siempre se nota que —anticipando un concepto de la teoría de la evolución[102]— que se habían realizado algunas *preadaptive advances* considerables; nosotros podemos también notar que ésas habían acogido los problemas de referencia que más tarde se revelaron como problemas guía para el desarrollo de los medios: verdad, amor, poder/derecho, propiedad/dinero.

Primero las formas que habían sido elegidas debieron someterse ciertamente a considerables delimitaciones, que resultan del hecho de que se habían desarrollado para una sociedad históricamente determinada y debían armonizarse con sus descripciones del mundo y con sus autodescripciones. La

[100] Sobre la falta de una ortodoxia sistemática y sobre la libertad de crítica de las comunes ideas mágicas y religiosas, cf. G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979, pp. 10 ss.

[101] Humphreys, op.cit. p.353.

[102] Cf. El capítulo 3.

sobrevaloración (notable en comparación con los datos estructurales) de lo político, con la definición de la sociedad como sociedad política, encuentra aquí su explicación, así como, por otra parte la reducción de lo económico a la sociedad doméstica y al comercio. Pero también en el ámbito de los *philia* se encuentra una correspondiente adaptación a la forma: la más alta variante de la amistad es la amistad de las virtudes, que se orienta ya a los requisitos de la convivencia política de la ciudad. Y lo que puede encontrar reconocimiento como verdad está determinado por la lógica de dos valores y por la ontología correspondiente. Esta lógica constituye un dispositivo que presenta una riqueza estructural relativamente escasa: con su auxilio se llevaba cuenta de las delimitaciones comunicativas que caracterizaban la información de observaciones en esa sociedad. Sobre estas delimitaciones, y sobre su dependencia de la estructura, volveremos en el capítulo quinto.

## VII. Medios de comunicación simbólicamente generalizados: diferenciación

Interrumpamos la exposición histórica y volvamos a una exposición sistemática, ya que nos falta todavía base para comprender la diversidad y la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

Con el fin de analizar las formas de la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados primero debemos recordar que aquí nos estamos ocupando del problema particular de una relación que se ha vuelto improbable, entre selección y motivación. Desde este punto de vista todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados son funcionalmente equivalentes. Sin embargo, precisamente este punto de vista nos obliga a una representación del problema mismo que no se limita a indicar y a definir una vez más los componentes de cada comunicación, es decir, información, acto de comunicar y comprensión. En conexión con estos componentes existen otras formas, y son éstas las que producen la especificación y la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

Para este fin se utilizan formas de autoobservación del proceso de comunicación. Antes que nada, el problema de la improbabilidad de la relación

entre selección y motivación debe llevarse en la forma social de la «doble contingencia», que indicamos con los conceptos de posición Ego y Alter. ¿Por qué? Normalmente la respuesta que se da es que Ego y Alter de todas maneras existen y éstos son personas diferentes que se comunican siempre de nuevo entre ellas. El que piensa sólo en esta situación debería evitar la terminología Ego/Alter, la cual, al contrario, quiere expresar precisamente que cada uno, si (y únicamente si) forma parte de la comunicación, es siempre Ego y Alter. Si se formula la cuestión de una manera más precisa, se puede preguntar entonces por qué se debe recurrir a la duplicación. Nuestra respuesta es que la autorreferencia de los sistemas sociales tiene como presupuesto una inmanente dualidad, para que pueda nacer un círculo cuya interrupción haga surgir estructuras. Ranulph Glanville, con base en la sugerencia del principio del termostato que puede controlar únicamente porque se deja controlar, postula este principio para los objetos en general[103]. Sobre esto no es necesario tomar aquí decisiones. Para los sistemas sociales es evidente, ya que para que puedan ser sistemas determinados por la estructura, tienen necesidad de una dualidad autoconstituida[104]; y también es evidente que ésta no puede ser una dualidad importada del exterior (en cuanto hombre) y dada en su sustancia. Para el problema que nos interesa de la improbable aceptación de selecciones, esto significa que cada selección debe considerar que deben esperarse otras selecciones conformes o adversas. De distinta manera una selección específicamente social del problema no tiene lugar.

Además, es necesario clarificar dónde se coloca la responsabilidad para la selección, cuyo condicionamiento debe constituir luego una motivación. Esto significa que la selección deber ser imputada. Las imputaciones no se

[103] Véanse las contribuciones recogidas y editadas de Dirk Baecker en *Ranulph Glanville, Objekte*, Berlín 1988; cf. también Dirk Baecker, «Ranulph Glanville und der Thermostat: Zum Verständnis von Kybernetik und Konfusion», «Merkur» 43, 1989), pp. 513-524.

[104] Para conceptos como mutualidad o diálogo, que suscitan sospechas por sus pretensiones, cf. también Sten Braten, *Systems Research and Social Sciences en Applied General Systems Research: Recent Developments and Trends*, editado por George Klir, Nueva York 1978, pp. 655-685; id. *Time and Dualities in Self-Reflective Dialogical Systems en Applied Systems and Cybernetics: Proceedings of the International Congress on Applied Systems Research and Cybernetics*, editado por George F. Lasker, Nueva York 1981, vol. 6, pp. 1339-1348.

[105] Aquí comportamiento significa no sólo la transformación del estado interno, sino la

refieren nunca al total acontecimiento interno (la autopoiesis) de los sistemas implicados, sino sólo al comportamiento como es visto por un observador y referido al entorno[105]. Las imputaciones siempre son un acontecimiento artificial, que ciertamente encuentra condiciones sugerentes en las cualidades reales, pero no está determinado completamente por estas cualidades. El mismo proceso de imputación, entonces, está socialmente condicionado, mientras que el problema de la imputación del proceso de imputación es una de las cuestiones sin fin, que no se admiten pero que se ocultan y se vuelven invisibles por medio del recurso de los fundamentos. ya en esta complicada estructura de los presupuestos de los medios de comunicación simbólicamente generalizados hace entender que éstos representan adquisiciones a las que se llega muy tardíamente y que la reconstrucción teórica no puede agotarse en la semántica misma de los medios. Esta exige una simbolización que sea inmediatamente convincente, por eso nosotros buscamos observar lo que con la misma semántica de los medios no puede ser observado.

transformación de la relación entre sistema y entorno. Cf. Humberto Muturana, «Relexionen, Lernen oder ontogenetische Drift», «Delfin» II (1983), pp. 60-71: «el comportamiento no pertenece al organismo o ser viviente como una característica entre otras o como algunas transformaciones de su estado. El comportamientoes más bienuna relación entre un organismo o ser viviente y un entorno, en la cual un observador delimita y observa tal comportamiento. En este sentido, el sistema nervioso, en cuanto componente de un organismo o ser viviente, no produce ningún comportamiento, sino que participa sólo de la dinámica de la transformación del estado del sistema que integra. Para un observador el sistema nervioso participa de la génesis del comportamiento en la medida en que participa de las transformaciones del estado del organismo o ser viviente, de la cual éste observa y describe la transformación de la forma y de la condición con respecto a un entorno» (62).

[106] Hay que tener presente que aquí no podemos hablar de autoimputación/heteroimputación porque debe evitarse la referencia a quien efectúa la imputación. La diferencia interno/externo puede aplicarse tanto a quien imputa como también (a través de él) a otros sistemas. Los resultados, en otros términos, deben ser objetivables, aunque no se pueda presuponer un consenso sobre la imputación impuesto por el mundo.

[107] De distinta manera que las teorías de la acción, nosotros no usamos un concepto objetivo de acción, sino presuponemos naturalmente que, en el plano de la observación de primer orden, las acciones son vividas o tratadas como objetos; y eso no está en contradicción con el llamado concepto subjetivo de la acción, el cual significa sólo que las acciones deben ser elegidas libremente (nosotros decimos: imputadas internamente). En nuestro lenguaje esto significaría que se debe observar a quien actúa (como observador de su situación) si se quiere comprender

La diferenciación de los medios sigue una binarización, la cual consiste en que se pueden pensar dos posibilidades de la imputación: imputación interna y externa[106]. Y si una selección se imputa (no importa por quién) al sistema, entonces estamos hablando de acción[107], si se imputa al entorno, hablamos de experiencia interior. De manera correspondiente los medios de comunicación simbólicamente generalizados se distinguen según si presuponen ambas posiciones sociales Ego y Alter como las de quien vive una experiencia interna o como las de quien actúa. Las constelaciones que se derivan de esto pueden recogerse en forma de cuadro:

| Ego / Alter | Experiencia | Acción |
|---|---|---|
| Experiencia | Ae—>Ee<br>Verdad<br>Valores | Ae—>Ea<br>Amor |
| Acción | Aa—>Ae<br>Propiedad/Dinero<br>Arte | Aa—>Ea<br>Poder/Derecho<br>Arte |

Mediante las imputaciones se logra aferrar el proceso de la comunicación, porque el problema de la doble contingencia puede asimetrizarse y, de esta manera, destautologizarse. La comunicación va del alter al Ego[108]. Primero Alter debe comunicar algo; sólo entonces Ego puede comprender y aceptar o rechazar. Esta unidad básica se recaba por abstracción no obstante el hecho de que la doble contingencia se construya siempre como círculo[109], los sistemas sociales se producen siempre de modo simétrico y la comunicación se produce como unidad de información, acto de comunicar y compren-

[108] Invertimos la secuencia Ego/Alter para recordar que no construimos el proceso de la comunicación en el sentido de la teoría de la acción, sino a partir del observador, es decir, a partir de la comprensión.
[109] «Si tú hacer lo que yo quiero, yo hago lo que tú quieres».

sión en el entrecruce recursivo con otras comunicaciones.

Sólo ahí donde las imputaciones colocan causalidad se pueden aplicar algunos condicionamientos. A tal respecto el esquema de la imputación guía (¡no determina!) los condicionamientos de la selección y, a través de éstos, la motivación que se puede esperar. En consecuencia, hace diferencia si Alter o Ego se condiciona como el que actúa o como el que vive una experiencia (naturalmente ambos son siempre uno y otro). Al máximo por eso, como muestra nuestro cuadro, es necesario llevar cuenta de cuatro constelaciones distintas, es decir:

1. a través de la comunicación de su experiencia interior Alter activa una correspondiente experiencia interior de Ego;
2. la experiencia interior de Alter lleva a un correspondiente actuar de Ego;
3. la acción de Alter es vivida por Ego sólo interiormente; y
4. la acción de Alter provoca una correspondiente acción de Ego.

Cuando hablamos de correspondencia no entendemos absolutamente una semejanza, ni mucho menos una repetición, sino únicamente una complementariedad. Y en efecto, una comunicación se logra si su sentido es asumido como premisa de comportamiento ulterior, y en este sentido la comunicación se continúa con otra comunicación.

Ya desde los fundamentos atribucionísticos de esta tipología queda claro que no se trata de clasificar todas las situaciones que se verifican en la realidad. De hecho, las cuestiones relativas a la imputación se presentan raramente y sólo en contextos recursivos en los cuales de aquellas cuestiones dependen otras decisiones[110]. En las situaciones particulares en las que se debe efectuar un improbable acoplamiento operativo entre selección y motivación, subsiste este presupuesto de la relevancia. Pero, entonces, si se trata

[110] Esto ha estado siempre claro, particularmente en la discusión sobre los problemas de la imputación como se ha desarrollado en la jurisprudencia y en la economía política (de hecho vale para toda la antigua investigación). Sólo la investigación sociopsicológica sobre la atribución surgida en los años sesenta había inicialmente sobrevalorado la importancia de la cuestión. Por otra parte, esta investigación tiene el mérito de haberse ocupado intensamente de las conexiones entre cognición y motivación. Renunciamos a dar indicaciones bibliográficas. La investigación presenta una extensión inmensa, muchas vetas especiales de discusión, y ya no es posible controlarla.

siempre de específicas situaciones problemáticas por las que es importante un condicionamiento de la selección para los fines de la motivación de estas situaciones problemáticas depende, entonces, qué constelaciones de imputaciones se activen a veces.

Consideradas a largo plazo, las consecuencias más importantes de esta precisión de las constelaciones de imputaciones deberían consistir en la descomposición de viejas multifuncionalidades. Las sociedades antiguas fundamentan la autoridad necesaria para la afirmación de pretensiones insólitas mediante el recurso a la acumulación de roles, es decir, mediante el acceso a otros roles propios. Se es amado, rico, se tienen, muchos amigos o hay muchos que quisieran serlo, se puede ofrecer ayuda gracias a los recursos de que se dispone o a las relaciones que se tienen o se puede rechazar todo esto. Saltan algunos estatus sociales de este tipo y otros roles se liberan cuando la afirmación de pretensiones insólitas depende del condicionamiento de selecciones y, en particular, del hecho de que Alter o Ego se condicione en su experiencia interior o en su acción. Porque el recurso a otros roles se siente como cuerpo extraño o, por último, se siente explícitamente como caso de corrupción.

La diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados exige, pues, un problema de referencia y una constelación de imputaciones[111]. Esto explica, además, el que el contexto en el cual se constituyen los medios de comunicación simbólicamente generalizados en un contexto histórico que depende de la sociedad. Al mismo tiempo, de esta manera, queda claro que no pueden constituirse medios si no se alcanza una convergencia tal entre problemas de referencia y constelación de imputaciones, sean cuales sean los motivos. Suponemos que este hecho ha impedido la formación de un medio de comunicación religiosa aun si las pretensiones dirigi-

[111] Aquí hay una diferencia importante con respecto a la teoría de los medios de Parsons, que está relacionada con la teoría de la diferenciación estructural del sistema general de la acción y por eso, a fin de cuentas, define en la forma de las tablas cruzadas el motivo y el número de los medios posibles. Sin embargo, esto tampoco debe ser entendido en el sentido de que cada sociedad realice también de hecho la totalidad de los medios posibles. Cf. Stefan Jensen, «Aspekte der Medien-Theorie: Welche Funktion haben die medien in Handklungssytemen?», «Zeitschrift für Soziologie» 13 (1984), pp. 145-164.

[112] Equivalentes en el plano de la semántica y de la organización se han de buscar esencialmente en la «eclesiología».

das a la comunicación especialmente religiosa fueran de veras extravagantes y aun si hubiera ya algunas formas de diferenciación mediante, por ejemplo, la ascesis y del rechazo del mundo[112]. De todos modos, en la medida en que la religión se dirije al individuo y le procura el sentido de la vida y la salvación del alma, no tiene ningún sentido distinguir aún entre la experiencia interior y la acción del individuo y diferenciar, con esta base, relaciones sociales.

Ya hemos indicado y coordinado en el cuadro (página 144) cada uno de los medios de comunicación simbólicamente generalizados que podemos identificar. Ahora vamos a presentarlos en orden. Un tratado exhaustivo, provisto de los necesarios detalles materiales e históricos, iría más allá del ámbito de una teoría de la sociedad y por eso debe reservarse para monografías específicas[113].

Un medio para la verdad no se forma ya sólo por el hecho de que cada comunicación presupone algún saber, comunica saber, produce algún saber. Se puede comunicar sobre novedades que se introducen en el ámbito de tipos ya conocidos. En este caso se pone, cuando mucho, el problema de la veracidad, del error y del interés por engañar. El particular aparato semántico de un medio para la verdad debe desarrollarse y se ha de recurrir a él cuando se trata de afirmar un saber nuevo, extraordinario; o bien cuando se quiera desviarse de un saber ya existente o se quiera criticarlo. Por esto se pasa a un nivel de observación de segundo orden y se selecciona el saber del observador como verdadero o falso. Entonces es necesario modalizar los enunciados mediante la referencia al medio, por ejemplo se debe decir: es verdad, se puede probar, etcétera, que el asbesto es dañino para la salud. La pregunta: «¿a qué viene esto?», entonces, debe ser completada (no sustituida) a través de la indicación del modo en que se puede establecer de manera atendible «a qué viene esto». La referencia al medio: indica la posibilidad de reespecificación a través de métodos y de teorías. Si ya no se esperan más dudas, entonces se puede usar de nuevo la forma enunciativa abreviada («el asbesto es dañino para la salud»), sin embargo, el regreso al nivel de la observación de segundo orden siempre sigue siendo posible. Si se llega a la diferenciación de un medio de la verdad, éste está a disposición de todos los enunciados y el hecho de que se use o no es

[112] Por ejemplo, véase Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, Frankfut 1982. En español, El amor como pasión, de. Península, Barcelona, 1985.

cuestión que depende de motivos concretos. La verdad (como todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados) es un medio de construcción del mundo, no un medio apropiado sólo para determinados fines.

Se habla de verdad sólo cuando la selección de la información no se imputa a ninguno de los participantes. La verdad presupone una selección externa (viene al caso recordar que esto sirve para prescindir del hecho de que todos los sistemas autopoiéticos que toman parte operativamente de la comunicación funcionan como sistemas operativamente cerrados). La reducción a selección externa documenta que el medio verdad no tolera opiniones distintas[114]. El contenido de verdad de un enunciado, por tanto, no puede ser conducido al querer o al interés de uno de los participantes, porque esto significaría que no sería vinculante para los demás. Aun el regreso al nivel de la observación de segundo orden está condicionado por la renuncia a una deformación de los ejemplos efectuada en virtud de acciones (lo cual naturalmente no excluye ni la tematización de las acciones como objeto de la experiencia interior ni el actuar especializado en la investigación). El inmenso aparato de generalización teóricas y de prescripciones metodológicas tiene el sentido de neutralizar el influjo de las acciones sobre el resultado de las investigaciones; ya que sólo así éstas pueden ser presentadas como verdad. O bien, en otras palabras, si se dejara que a través de la acción se introdujera un saber sorprendente, desusado, impresionante y se obligara a aceptarlo, se abrirían las puertas al libre arbitrio. En tal caso, sería necesario renunciar a un condicionamiento específico de los medios. La reducción a la experiencia interior, entonces, produce —por más sorprendente que esto pueda parecer— una reveladora delimitación de las posibilidades admitidas, y con esto provee el punto de apoyo para condicionamientos del tipo más diverso.

En el caso de los valores, se puede poner en duda que haya[115] un medio de comunicación simbólicamente generalizado, o bien, admitido que haya

[114] Y otra vez: esto no toca el hecho de que en los sistemas psíquicos las opiniones necesariamente se diferencian.

[115] En este sentido, claramente, Talcott Parsons, «On the Concept of Value-Commitments», «Sociological Inquiry» 38 (1968), pp. 135-160, para los *media of interchange*.

[116] No existe un estudio específico de historia de la palabra e historia de los conceptos que se suficiente, aunque sea de manera aproximativa. Lo que se encuentra tiene el valor de prehistoria del concepto de valor propio de la ciencia económica. Véase sobre todo Rudolf Kaulla. *Die*

uno, se puede poner en duda que se pueda observar en el proceso de su constitución, dado que desde hace más de un siglo existe una semántica correspondiente[116]. El problema de referencia está claro: la clausura operacional de los sistemas psíquicos y, con relación a ésta, la experiencia de la doble contingencia en los encuentros sociales, vuelven extremadamente improbable que se pueda encontrar una base común y que los contactos puedan continuarse. Esta base no puede ser alcanzada ni siquiera a través de *negotiation*, como hoy piensan algunos, sino sólo a través del hecho de que en el proceso de comunicación se produce un reforzamiento recursivo de las presuposiciones correspondientes. El mismo problema se representa cuando este medio de la presuposición de valores comunes aísla una propia semántica de los valores. Por encima de todas las contingencias —se piensa— debe haber puntos de referencia que no puedan ser puestos en duda, *inviolatele*[117], los cuales se mueven cada vez que también aquí se descubren contingencias. Esto implica que los valores no deben ser pensados como dependientes de la acción, sino que, al contrario, las acciones deben ser pensadas como dependientes de los valores. Por esto entre las constelaciones de imputación se toma en consideración sólo la referencia a la experiencia interior. No se puede absolutamente decir que los valores están en condición de seleccionar las acciones. Por eso éstos son demasiado abstractos y, además, si se les considera con base en las situaciones en las que se verifica la acción, se dan siempre en la forma de conflicto de valores. Su función consiste sólo en esto: garantizar en las situaciones comunicativas una orientación del actuar que nadie ponga en discusión. Los valores, entonces, no son más que un conjunto de puntos de vista altamente móviles. No son iguales, como antes lo fueron las ideas, fija-

*gescbicbtlicbe Enteicklung der modernen Wet-theorien*, Tübingen 1906; Lujo Brentano, *Die Entwicklung der Wertlebre*, Munich 1908; Fritz Bamberger, *Untersucbungen zur Entstebung des Wertproblems in der Philopsopbie des 19. Jabrbunderts* Y: Lotze, Halle 1924. Una primera historia del concepto que sigue el cambio que lleva desde el *valeur* (=force, vigeur, Lebenskraft, etc.) a la *utilité* y, por tanto, a una racionalidad comparativa, se encuentra en el Abbé Morelet, *Prospectus d'un Nouveau Dictionnaire du Commerce*, Paris 1767, reimp. Munich 1980, pp. 98 ss.

[117] Así los llama Douglas R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach: *An Eternal Golden Braid*, Hassocks, Sussex Inglaterra 1979, pp. 686 ss.

[118] Así, pero con conciencia del problema, Georg Henrik von Wright, *The Logic of Preference*, Edimburgo 1963, pp. 31 ss.

das a las estrellas, sino más bien a los globos de los que se conserva la envoltura para que, dado el caso, se puedan inflar, especialmente con ocasión de las fiestas. Por eso no se puede hablar ni siquiera de un *conditional preference*[118]. En verdad no explicitan ninguna condición de aplicación, pero se encuentran bajo reserva de ponderación, por lo que sólo en el caso individual se puede determinar qué puede suceder para que se realicen.

No todo el acuerdo que se necesita para mantener en pie la comunicación puede realizarse a través del medio de la verdad. Sin embargo, la diferencia entre la verdad y los valores se clarifica sólo hasta el siglo XIX. Entonces, en efecto, se universaliza la semántica de la validez, paralelamente a la del ser[119], y uno de los motivos que han vuelto posible este proceso debería estar constituido por la diferenciación de la ciencia. En las teorías y en los métodos se encuentran las formas de la reespecificación de la ciencia. En el ámbito de los valores, sin embargo, para esto no hay posibilidades de aplicación. Aquí la reespecificación pasa a través de las ideologías y a través de la argumentación[120], a diferencia de las teorías y de los métodos la ideología comete una gran culpa y la argumentación una pequeña trampa. Esto obliga a la diferenciación de los medios y, al mismo tiempo, excluye que en el ámbito de los valores (ideologías, argumentación) se tome como medida la misma verdad, porque eso ahora debería significar: poner el valor de todos los valores en su verdad.

A diferencia de la verdad, los valores no se ponen en el proceso de la comunicación mediante afirmaciones, las cuales luego pueden ser refutadas y

[119] No es correcto, al contrario, cuando se afirma que sólo ahora los conceptos de valor, *valeur*, etc. se generalizan más allá de su contexto económico y se aplican a puntos de vista culturales, morales, estéticos (así, por ejemplo, G. Robert, La Langue Francaise, París 1976, sobre *valeur*). Ya en el siglo XVIII, y probablemente antes, se encuentran muchos documentos que dan testimonio de una aplicación a los deberes y a los placeres, al honor, a la vida, a la salud, etc. Realmente nueva es sólo la universalización de la referencia al valor.

[120] El concepto de ideología aquí está considerado en el sentido del siglo XIX; el concepto de argumentación en el sentido de un uso lingüístico reciente. Cf. en particular Chaïm Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation: La nouvelle Rhétorique*, París 1958.

[121] El contrapunto metodológico respecto a esta praxis de comunicación de los valores está en la dificultad de alcanzar una base sólida mediante preguntas sobre actitudes de valor (aunque estén planificadas de modo refinado). Sólo se tienen respuestas a las preguntas; y para otras preguntas se tienen otras respuestas.

examinadas, sino mediante presuposiciones. Nadie afirma que la salud, la paz, la justicia sean valores para producir la bifurcación sí/no de aceptación o rechazo. No se provoca; se presupone[121]. Y entonces, si la salud es un valor, sigue siendo posible considerar como dañino para la salud el hecho de bañarse frecuentemente; y luego se puede discutir sobre esto. En otras palabras, los valores se actualizan mediante la alusión, y precisamente en esto consiste su indubitabilidad. Si esto ya no funciona, entonces deben ser rechazados. Los valores, por tanto, convencen sólo porque en la comunicación faltan las objeciones, no porque sea posible motivarlos. Permiten renunciar a las motivaciones. Los valores son el medio para dar por supuesto lo que existe en común: este dar por supuesto delimita lo que puede ser dicho y lo que puede ser pretexto, sin determinar qué es lo que se debe hacer.

Como siempre en el caso de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, lo que es importante es la prestación de orden social, no psicológico. Los valores son socialmente estables porque y en la medida en que sean psicológicamente débiles[122]. Estos son simbólicamente generalizados y referidos a un contexto de selección y motivación:

Sobre esto no hay ninguna duda. Sin embargo, les faltan otras propiedades importantes que caracterizan a otros medios simbólicos, como por ejemplo, la codificación central (verdadero/no verdadero). y con esto no poseen la capacidad de formar sistemas de funciones que corresponden a estos medios simbólicos (La ciencia)[123]. En conclusión, las relaciones de valor son un buen ejemplo del hecho de que también un importante problema de referencia, en combinación con una constelación de imputación a lo que adapta, no es suficiente para generar un medio de comunicación plenamente capaz de funcionar.

[122] Cf. especialmente Baruch Fischoff, Paul Slovic, Sarah Lchtenstein, Labile Values, *Achallenge for Risk Assessment, en Society, Technology and Risk Assessment*, editado por Jobst Conrad, Londres 1980, pp. 57-66. Para los puntos más antiguos sobre la estabilidad con base en la predisposición para la desilusión, cf. también Ralph M. Stogdill, Individual Behavoir and *Group Achievement*, Nueva York 1959, pp. 22 ss. La forma véteroeuropea de la tematización de este estado de cosas se llamaba: acracia (impotencia ante los propios impulsos).

[123] Así, Las Lettres provinciales, citado según *Oeuvres*, de. de la Pleiade. París 1950. pp. 427-678.

[124] Sin embargo, es posible encontrar precedentes desde en las sociedades tribales, y exactamente en la forma de relaciones entre dos toleradas como excepciones y, por tanto, ritualizadas, las

Si los valores vinculan de un modo demasiado débil, el amor vincula de un modo demasiado fuerte. Del modo en que se entiende modernamente, y que se diferencia claramente de la tradición philía-amicitia[124], el amor pretende que Ego, si ama, en su actuar se oriente a la experiencia interna de Alter y, naturalmente, en particular al modo en que Alter vive interiormente a Ego.

Antes que nada es necesario notar que es completamente natural que se oriente el propio actuar hacia la experiencia interior de nosotros, en particular cuando uno se siente observado. La mirada experta recorre las expectativas del otro. No se espera a que éstas se manifiesten expresamente en el actuar, se las prevé. Así, por ejemplo, cuando se trabaja junto a otros o cuando uno se encuentra en el tráfico urbano es posible que se alcancen modos de coordinación tan rápidamente que, en una cierta medida, van más allá de la comunicación. Y también los que se aman se hacen reconocer inmediatamente por el hecho de que entre ellos funciona esta sintonía sin comunicación, aun en situaciones no estandarizadas. Bastan breves miradas.

Todo esto se apoya sin duda en hechos que nos son familiares. Sin embargo, el problema de referencia específica del amor va mucho más allá con respecto a esto. Postula que más allá del anónimo mundo de las verdades y de los valores se puede encontrar consenso y sostén para una propia visión del mundo. El problema se agudiza en la medida en que se llega a una más fuerte individualización de los puntos de vista personales y de los motivos de acción y esto no es sólo un hecho psicológico (aunque siempre lo es), sino un hecho social. Se pretende, entonces, que en la comunicación se lleve cuenta de todas las posibles idiosincrasias, es decir, antes que nada, que se les acepte viviéndolas interiormente. Más allá de esto el amor pide que al menos otro (precisamente Ego), a través del propio actuar, se vincule también visiblemente. En este caso se concede relevancia universal no a algo específico, sino a algo particular, al particular. Esto puede suceder sólo en la forma de una relación entre dos. Tanto por la forma como por las expectativas relativas al

cuales trascienden las estructuras de la familia. Así las famosas relaciones tío-sobrino o determinadas formas de amistad entre hombres. Df. Shmuel N. Eisenstadt, «Ritualized Personal Relations», «Man» 96 (1956), pp. 177-189; Julian Pitt-Rivers, *Pseudo-Kinship, en International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 8, Nueva York 1968, pp. 408-413. También la forma griega de la hosexualidad que era aceptada y al mismo tiempo no aceptada, más que una específica sensibilidad con respecto a prácticas sexuales, expresa el problema aquí discutido de la aceptación social de una regresión de la socialidad en el sentido de las relaciones entre dos.

contenido, esta relación constituye una estructura altamente improbable[125] que, precisamente por esto, requiere de un medio fuerte, extravagante. En la cultura se ha introducido bajo el título de pasión y hoy se define como romántico[126].

La diferenciación del medio está clara. No tiene nada que ver con la verdad[127] y, con mayor razón, ni siquiera con el dinero. Cualesquiera que sean los motivos reales, cuando se desvían no se les puede nombrar, o bien no se trata de amor. Precisamente esta diferenciación hace del amor el medio universal, el medio de la construcción del mundo con los ojos de otro.

Ya que está construido de una manera asimétrica, el amor es amor de una sola parte y por eso frecuentemente (¿debemos decir normalmente?) es amor infeliz. Pero cada uno conoce los requisitos más concretos de esta semántica y cada uno conoce la palabra. En este punto, entonces, las declaraciones de amor vinculan la comunicación. Y ya que la sinceridad/falta de sinceridad de tales declaraciones es de todos modos incomunicable, se puede establecer un modus vivendi, que sin embargo depende del hecho de que la aseveración del consenso no se efectúe de una manera demasiado penetrante[128]

El caso opuesto: que el actuar de Alter sea vivido interiormente por Ego, es un hecho bastante trivial y carente de problemas. Se ve que el vecino

[125] El hecho de que la intensificación de la socialidad en la forma de relaciones entre dos sea un caso de regresión y pida una particular aprobación social, para la cultura moderna es un principio más bien insólito, mientras que para la sociología es un hecho común. Véase en particular Philip E. Slater, «On Social Regression», «American Sociological Review» 28 (1963), pp. 339-364; además, Vilhelm Aubert, Oddvar Arner, «On the Social Structure of the Ship», «Acta Sociológica» 3 (1959), pp. 200-219; Michael Rustin, «Structural and Unconscious Implications of the Dyad and Triad: An essay in Theoretical Integration: Durkheim Simmel. Freud», «The Sociological Review» 19 (1971), pp. 179-201. Cf. también la nota anterior.

[126] Esta definición se da sin ningún conocimiento del romanticismo, cuyo concepto de ironía había reflejado precisamente esta improbabilidad reservándose un espacio para la subjetividad incomunicable. Quizá la mayoría (y en particular los americanos) de frente a romántico piensan en los modelos de comportamiento que presenta la novela (il romanzo).

[127] Así Ulrich en Robert Musil, *Der Mann Ohne Eigenshaften*, Hamburgo 1952, pp. 558 s.

[128] Alois Hahn, Konsensfiktionen in Kleingruppen: Dargestellt am Beispiel von jungen Ehen en Gruppensoziologie: Perspektiven und Materialien, editado por Friedheim Neidhart, Sonderheft 25 der «Kölner Zeitschrift for Soziologie und Sozialpsychologie», Opladen 1983, pp. 210-232; Roland Eckert, Alois Hahn, Marianne Wolf, *Die ersten Jabre junger Eben*, Frakfut 1989.

corta el césped.¿Qué tiene de extraño? A diferencia de los medios tratados hasta ahora aquí, entra en juego no el mundo del otro, sino su libre arbitrio. ¿Pero por qué no debía ser posible mirar alrededor y aceptar el hecho de que los demás actúen como actúan? Sería feo si todo el actuar que se ve alrededor debiera suscitar turbación. Se deberían cerrar los ojos.

Todo esto adquiere inmediatamente un aspecto distinto, cuando el actuar consiste en recurrir a los bienes escasos en los que quien mira puede tener interés. El problema, luego, se agudiza de veras, en la medida en que, en una perspectiva a largo plazo ambos, Alter y Ego, están interesados en su futuro y, en condiciones de escasez, quisieran asegurarse desde ahora lo que eventualmente podrán necesitar. Si uno o algunos se mueven y se aprovechan de la situación, los que están mirando siguen siendo siempre la mayoría.¿Por qué, aun siendo superiores, deben permanecer quietos? Que no logren empalmarse entre ellos es un problema que, al máximo, causará preocupaciones futuras[129]. Para este problema de referencia la evolución social ha producido el medio propiedad y, en su curso posterior, lo ha transformado en el medio dinero, para volverlo más disponible y condicionable. Así la propiedad, entonces, es un medio de comunicación: no se le puede comprender adecuadamente si se le considera sólo como un medio para la satisfacción de las necesidades del propietario[130]. El medio dinero asegura que quien vive la experiencia interior (Ego) acepte que otros, con el dinero de ellos mismos, se procu-

[129] Pero ya aquí se ve que la regulación de este problema mediante la propiedad requerirá una regulación interior, pero de naturaleza diversa: la regulación política del poder. La separación de los medios los vuelve dependientes a unos de otros.

[130] En realidad se trata de algo que debería entenderse por sí: en su conjunto es verdad que no se puede comer la propiedad. Las explicaciones antropológicas son demasiado reductivas, como siempre, y pertenecen a la semántica que se ha condensado como consecuencia del desarrollo de la propiedad. Que esta no es una perspectiva absolutamente nueva, es muy fácil de probar: basta una cita un poco más larga: «La propiedad no tiene sus raíces en el amor a la posesión. A todos los seres humanos les gustan ciertas cosas que por eso desean; y si la naturaleza los ha provisto de todo tipo de armas están dispuestos a usarlas con tal de obtener y defender lo que quieren tener. Lo que se debe explicar, no es el hecho de que los individuos quieran o deseen ciertas cosas, sino el hecho de que otros individuos que tienen las mismas necesidades y los mismos deseos los deban dejar tranquilos en posesión de adquellas cosas o debieran concederles una parte. Lo que es necesario explicar es la conducta de una comunidad, no las inclinaciones de los individuos» (T.E. Cliffe Leslie, *Introduction to Émile de Laveluye*, Primitive Property, Londres 1878, p. XI. ct. por Elman R. Service. *The Hunters*. Englewood Cliffs N.J. 1966. p. 21).

ren lo que deseen; o también simplemente que con el dinero hagan más dinero, sin saber para qué. La excitación antimonetaria, que duró desde Lutero hasta Marx y sus éxitos sociales, enseñan cuán improbable es la pretensión de que los demás permanezcan quietos. No obstante funciona. Si la propiedad puede estar todavía carente de interés —¿qué hago yo con un jardín que tiene veinte manzanos?—,a través del medio dinero se universalizan tanto la escasez cuanto el interés. Siempre se puede tener necesidad de más dinero, y esto ya lo sabía Aristóteles. Sólo la monetarización de la propiedad, que atribuye a cada forma de posesión un valor en dinero, aun a la misma fuerza de trabajo, hace expandir el medio de la escasez propiedad/dinero hasta que el medio alcance la forma a la que ahora estamos acostumbrados. En este sentido, en nuestra sociedad de lo superfluo hay mucha más escasez que antes[131], y el dinero ha adquirido la forma de una construcción del mundo, es un *God-term*, como dice Kennet Burke[132].

Asumiendo una perspectiva de observación completamente distinta de aquella que caracteriza a la ciencia económica, nosotros no vemos la función social de la propiedad y, por tanto, en la inmediatez del recurso a los bienes materiales o a las prestaciones de servicios, y no vemos tampoco la función social del dinero en la mediación de las transacciones. Como hecho y como motivo histórico genético, esto es irrefutable. Pero la función del relativo medio simbólicamente generalizado va más allá: aquí, como siempre, consiste en que en la superación de un umbral de improbabilidades cada uno debe ser motivado a aceptar en su propia experiencia interior algunas selecciones extremadamente específicas hechas por algún otro; desde la renta de la propia recámara y la adquisición de una vid determinada, hasta la adquisición de una empresa internacional por parte de otra. Ya en la antigüedad la economía no hubiera podido funcionar de otra manera[133] y con mayor razón, entonces, si se consideran los requisitos a los que está sometida hoy.

[131] Sobre esto más detalladamente Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellscbaft*, Frankfurt 1988.
[132] *A Grammar of Motives*, cit. de la de. Cleveland 1962, pp. 355 s.
[133] Veáse sobre esto la amplia discusión de carácter jurídico natural que tiene origen en la actualidad, sobre las ventajas de la transformación —que al fin de cuentas injusta— de la originaria comunidad de bienes en propiedad de esta discusión en los siglos XVII y XVIII, véase *Niklas Luhmann, Am Anfang war kein Unrecht, en id Gesellsbafsstruktur und Semantik*, vol 3 Frankfurt 1989, pp. 11-64

Mientras la propiedad como medio aún está ligada a la natural divisibilidad de las cosas y por eso no puede ser fraccionada más allá de un cierto nivel, el sustrato medial del dinero es la unidad monetaria respectivamente más pequeña, que puede determinarse en modo arbitrario según la necesidad. Consecuentemente, es posible acoplar el medio en formas que a veces están determinadas por los precios que deben ser pagados en las transacciones. Y aquí se ha de considerar que las transacciones se calculan monetariamente por ambas partes, aun si se trata de intercambio de bienes por dinero. Esto prueba la universalidad del medio y, simultáneamente, su única especificación. Por último, se ha de notar que la forma fijada en una transacción inmediatamente después desaparece; porque en las manos del destinatario el dinero está de nuevo libre para cualquier combinación[134]. Ningún otro medio alcanza esta extensión y esta velocidad de descomposición y recombinación, de acoplamiento amplio y acoplamiento estricto[135]. Bajo este aspecto se comprende que con frecuencia (en particular en Parsons) el dinero sea considerado como el modelo de un efectivo medio simbólicamente generalizado. Para la constelación en la cual Alter actúa y Ego hace la experiencia interior, hay todavía un medio ulterior que, quizá precisamente por esta cercanía por la forma de imputación del dinero, valora de manera particular el no aparecer como útil: el arte. La constelación es clara: el artista actúa y el que observa es llevado a hacer una determinada experiencia interior. ¿Pero cuál es

[134] Naturalmente que esto no excluye el que se arrepienta de las decisiones tomadas, ya sean decisiones de comprar o de vender. La racionalidad del cálculo económico se refiere a este problema. En última instancia, sin embargo, no existe optimización que pueda impedir que enseguida haya un arrepentimiento, porque las condiciones y las ocasiones cambian continuamente.

[135] Como hacen los sistemas psíquicos para partir de cero y, en particular, cómo efectúan los cálculos relativos, es un problema que requiere una explicación más precisa. Los resultados de los primeros estudios efectuados muestran que los sistemas psíquicos funcionan mejor en la experiencia cotidiana que en la escuela. C.f. Terezinha Nuñes Carraher, David W. Carraher, Analúcia Dias Schliemann, «Mathematics in the Streets and in Schools», «British Journal of Developmental Psychology» 3 (1985). pp.21-29; Terezinha Nuñes Carraher, Analúcia Dias Shcliemann, «Computation Routines Prescribed by Schools: Help or Hidrance?», «Journal for Research in Mathematical Education» 16 (1985), pp.17-44; Jean Lave, *The Values of Quantification en Power, Action and Belief; a New Sociology of Knowledge*?, editado por John Law, Londres 1986, pp. 88-111

el problema? La respuesta véteroeuropea fue: la obra de arte tiene la finalidad de producir estupor y admiración, y esto en el sentido de que se trata de pasiones que no admiten ninguna referencia a su contrario. Sin embargo, esto presupone que la sociedad aliente un mundo en el que existe cosas que suscitan estupor y admiración, en particular en el ámbito de la religión y de la política. Análogamente, todavía en el Medioevo, para las res artificiales, estaba previsto un género particular de verdad (que se refería a las formas existentes en la representación del artista/artífice), pero no estaba previsto un medio en particular[136]. A partir del siglo XVII esta respuesta fue critidada[137], sin que la reflexión estética, que entonces comenzaba apenas a practicarse, estuviera posibilitada para ofrecer una alternativa convincente. Y ni siquiera el recurso a una figura inmanente a la estética, como la figura de la presentación de lo universal en lo particular, aporta todavía una respuesta a la pregunta de por qué el arte se diferencia por la comunicación y, en particular, por qué el arte se diferencia con la función de producir improbables disponibilidades para la aceptación. Con mayor razón no se encuentra una respuesta si se sigue la tesis difundida en el mismo ambiente artístico, y en particular en la literatura, conforme la cual el arte moderno está relacionado de manera específica con el individuo en la sociedad moderna[138].

Quizá sirva de ayuda el afrontar el problema de manera más radical y reconsiderar el hecho de que cada sentido de que se haya hecho experiencia interior ofrece una sobreabundancia de posibilidades de ulteriores experiencias interiores, de las cuales sólo pocas se realizan o pueden realizarse. Lo que se percibe ya es así, y no de distinta manera. Lo que se hace está orientado por objetivos, y entonces es posible preguntarse por qué no está orientado por

[136] Cf. por ejemplo, muy en general, para las cosas producidas Tomás de Aquino, Summa Teologiae, Y, q. 16 a 1, cit. por de. Torino 1952, p.93 *«Res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domun vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitud oratio vera, inquantum est signum intellectus veri»*

[137] «De todas las pasiones el estupos es la que más fácilmente se suscita en la inmadura e inexperta humanidad», piensa Anthoiny, Earl of Shaftesbury, Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times, cit. p. 242, revelando al mismo tiempo el hecho de que este concepto del arte presupone una arquitectura jerárquica del mundo y una correspondiente sociedad, en la cual era conveniente que de abajo hacia arriba se mostrara una reverencia acrítica.

[138] Cf. por ejemplo Peter Bürger, *Prosa der Moderne*, Frankfurt 1988

otros objetivos o hasta por ningún objetivo. Aquello a lo que el arte aspira se podría designar por eso como reactivación de posibilidades removidas. Su función es la de hacer aparecer el mundo en el mundo, representar la unidad en la unidad, ya sea de un modo mejor, ya sea (como hoy de preferencia) de modo peor. Esto sucede precisamente a través de cada cosa, a través de cada sentido captado y, sin embargo, sólo de modo que una cosa alude a otra y el mundo permanece invisible. La obra de arte reivindica esta función del sentido que aclara y que vela, pero la hace crecer de tal forma que aun aquello que es invisible se vuelve visible y, cuando se logra, el mundo se representa en el mundo. Es necesario que se fraccione aquello a lo que la vida cotidiana normalmente alude: los objetivos y la unidad, porque sólo así puede distraer la atención de estas distracciones. La representación del mundo en el mundo modifica al mundo mismo en el sentido de que así «no lo presiona». La obra de arte aporta por sí misma la prueba de la necesidad, y con esto la saca del mundo.

Esto requiere formas tan rigurosas, que se ven más y de distinta manera que de ordinario. A este respecto el arte muestra que el radio de acción de lo posible no se agota y produce por eso una distancia liberadora con respecto a la realidad. Podemos indicar esto como ficcionalidad, pero la expresión no dice lo suficiente. El arte no es sólo una ficción; produce una realidad que tiene derecho a una propia objetividad. Y de nuevo se trata de una construcción del mundo, de un universalismo específico, que se contrapone a la realidad entera.

De distinta manera que los otros medios de comunicación, el arte usa los medios de la percepción o en caso de la narrativa, la intuición. Pero en estos medios de percepción, a través de específicas técnicas de descomposición, produce formas particulares o, más precisamente, formas específicas de la distinción entre sustrato medial o forma[139]. Esto lleva al hecho de que se formen géneros artísticos muy diversos, como la música, la pintura, la lírica, la danza, la escultura, la arquitectura, etcétera. Pero éstos tienen como fundamento un principio común, es decir, la inserción de los medios en los medios

[139] Véase Niklas Luhmann, «Das Medium der Kunst», «Delfin» 4 (1986), pp. 6-15, reimpresión en «Ohne Titel: Neue Orientierungen in der Kunst», editado por Friedrik d. Bunsen, Würzburg 1988, pp. 61-71.





y, relacionado con esto, la adquisición de nuevas posibilidades de la forma. Si el arte puede o no motivar a la aceptación de su ofrecimiento de selección, depende de que la obra de arte individual logre hacer entender que ella misma (a diferencia del mundo) debe ser así como es, ya que así ha sido producida y no ha tenido por ningún lado un modelo. En este sentido, a partir del siglo XVII, se pretende la originalidad de la obra de arte[140].

Lo que decide sobre la originalidad ahora no es la confrontación con la naturaleza ni mucho menos la calidad de la imitación, sino la confrontación con otras obras de arte. En la forma de un requisito que debe satisfacer la obra particular, el arte se diferencia como autónomo y se refiere a sí mismo. Y la referencia a la obra particular se explica porque sólo así puede desarrollarse la paradoja de la necesidad de lo que es sólo posible.

La cuestión de la verdad de la obra de arte, por eso, es tan inoportuna como la cuestión de su utilidad. Ambas se orientan a condicionamientos totalmente extraños al arte. La obra de arte no imita nada, no realiza ninguna prestación, no prueba nada. Representa y hacer ver que la arbitrariedad del inicio se captura y se quita a sí misma, se hace necesaria por sí misma. Por donde se empiece, por el producir o por el observar, si se comienza, lo que sigue ya no es libre. Se convierte en necesidad buscada[141]. Precisamente por esto una obra de arte debe idearse como autocondicionamiento del arbitrio y, precisamente por esto, se presenta como el actuar cuya comunicación liga la experiencia interior.

La última constelación de imputación, la del medio poder, también es al principio más bien trivial: pero contiene los presupuestos para el desarrollo de posibilidades improbables, las cuales se pueden realizar sólo si está disponible un medio de comunicación simbólicamente generalizado. Antes que nada hemos de recordar que es totalmente normal que las acciones se empalmen con acciones, como sucede, por ejemplo, cuando se entrega un

[140] Esta pretensión se formuló con el recurso a un término que adquiere un sentido particularmente opuesto al normal, en cuanto que ahora ya no hace referencia a un orgien pasado (origo), sino que exige la novedad como condición de la tribución a un artista. Véase, por ejemplo, Ludovico A. Muratori, *Della perfetta poesia italiana* (1706), citado en de. Milano 1971, vol. I, pp. 104 ss.

[141] Una forma encontrada para el servicio de la corte del príncipe por Matteo Perigrini, *Difesa del savio in Corte*, Maccrata 1634. Véase en particular pp. 250 ss

el acoplamiento amplio de los elementos, que en cuanto constituyen un potencial de amenaza no se consuman en el uso, sino que se renuevan; por otra parte, al contrario, se producen acoplamientos estables de naturaleza temporal, es decir, formas de combinación de las directrices (explícitas o implícitas) y de su exclusión. Lo improbable de un dispositivo así consiste en que normalmente funciona por más que los intereses de quienes participan sean completamente distintos; por más que la acción, en virtud de la cual se formula la directriz, se presente como una decisión y, portanto, sea contingente; por más que la acción no persiga ningún otro fin que el de especificar el actuar de Ego. Por último, ese dispositivo funciona aun sin que el ejercicio del poder presuponga que, en el caso individual, se haya debido aceptar si, en consideración del tipo de directriz, suscita o no disponibilidad para seguirla.

Tanto la verdad como el dinero neutralizan la comunicación del poder, que es peligrosa porque es tendencialmente conflictiva. La verdad y el dinero, en efecto, pretenden que en Ego sólo haya experiencia interior[143]: por esto las utopías sociales utilizan de buen grado la idea conforme a la cual la sociedad podría ser guiada sólo por verdades o sólo por el mercado. Esto significaría excluir considerables posibilidades de orden, en particular aquellas que se apoyan en largas cadenas de acciones que pueden organizarse a través del arbitrio condicionado. Y, en efecto, ni la verdad ni el dinero pueden establecer qué hará el destinatario con lo que ha recibido; en cambio, ésta es precisamente la función del poder.

Como en el caso de la dualidad propiedad/dinero, también aquí para el poder se ha afirmado una condición binaria, es decir, la codificación jurídica del poder. Se trata, antes que nada, de esto: poner a disposición de cada uno, para el caso en que tengan derecho, el poder de coerción políticamente organizado, de instancias centrales; y esto aun cuando (obsérvese la improbabilidad de esta construcción) el contenido del derecho no haya sido controlado políticamente, sino que haya sido producido en forma de contrato. Además, el mismo poder político puede someterse al derecho, de tal forma que —en los modos previstos por el derecho— puede recurrir a sus propios instrumentos coercitivos, y puede cambiar hasta el mismo derecho, con tal de que

[143] Cf. sobre esta distinción entre market chice y political choice en Geoffrey Vickers. *The Art of Judgement: A Study of Policy Marking*, Londres 1965, pp. 122 ss.

objeto a alguien, cuando se trabaja o se juega junto con alguien, se come lo que se trae a la mesa, o bien, en el tráfico urbano cuando se nos orientan sobre la manera en que conducen los demás. Frecuentemente ayuda el conocimiento de las secuencias inmediatas de las acciones del otro: en estos casos es típico que se estabilice una coordinación rítmica. Se aísla el movimiento en acto y se coloca la misma acción en el instante justo: así se organiza, por ejemplo, también el famoso *turn-taking* de la comunicación oral. Quizá se den ocasiones en que se supera un determinado umbral de pretensiones, pero entonces se puede recurrir a adaptaciones positivas o negativas ad hoc. El problema de referencia del poder se plantea sólo en el caso en particular de que el actuar de Alter consiste en una decisión sobre el actuar de Ego, de la cual se pretende la observancia: en una orden, en una directriz, eventualmente en una sugerencia apuntalada con posibles sanciones[142]. Esto no cambia nada en el hecho de que por ambas partes se actúa de una manera que puede ser imputada; la directriz no debe vivirse sólo interiormente o no debe sustituir el actuar de aquel a quien se dirige. En la medida en que es visible como selección contingente, de aceptarse como premisa para el propio comportamiento; además debe subsistir como condición adjunta, el hecho de que lo arbitrario no esté sólo en la decisión de Alter, sino también y especialmente en la determinación del actuar de Ego.

El poder se constituye como medio porque redobla las posibilidades de la acción. Al curso de la acción pretendido por Alter se contrapone otro, que ni Alter ni Ego pueden desear, pero que es menos dañino para Alter que para Ego: se trata de la comunicación de sanciones. La forma del poder no es otra cosa que esta diferencia: la diferencia entre exclusión de la directiva y alternativa por evitar. Si los medios de la sanción están suficientemente generalizados (como, por ejemplo, el uso de la fuerza física o la licencia de una relación de trabajo), en el medio existe una relación de acoplamiento amplio entre el gran número de posibles fines que el poder puede conseguir y los medios de la sanción: el uso del poder fija la forma en que el medio temporalmente se acopla de manera estricta. El límite del poder, entonces, está en el punto en que Ego comienza a preferir la alternativa de evitar y recurre él mismo al poder para obligar a Alter a renunciar o a conminar con sanciones. También aquí podemos ver una vez más cómo, por una parte, existe

[142] Cf. Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart 1975

suceda con las condiciones que, con este fin, han sido fijadas en el mismo sistema de derecho. La denominación que comúnmente se da a estas adquisiciones es *rule of law* o estado de derecho. Sólo a través de esta jurisdicción autorreferencial del poder también el medio político del poder se vuelve medio de construcción del mundo, que se incluye a sí mismo; y esto de una manera completamente independiente de la ideología liberal, que originariamente formuló el principio como condición para la libertad y que por eso se buscó sólo comentarios hipócritas.

Aunque existan instrumentos del poder (potenciales de amenaza) altamente generalizados, que puedan activarse para muchos fines, se delinean algunos límites claros para su aplicabilidad. El más importante es quizá éste: el titular del poder depende de la información. Aunque si puede realizar lo que quiere, con eso, sin embargo, no queda establecido qué cosa pueda querer querer. Todos los sistemas políticos que se proponen guiar políticamente la economía mediante planes de producción o a través de la determinación de los precios, por ejemplo, tienen el problema de que no pueden procurar ninguna información sobre el acontecimiento económico que sea independiente de sus propias decisiones: consecuentemente, esos problemas se transforman en una enorme retícula de manipulaciones internas, cuyos fracasos económicos se vuelven otra vez problemas políticos. En otras palabras: en el campo político, pero también en el de la organización, el poder depende de diferenciaciones y de fuentes de información independientes del poder, porque de otra manera toda la información se transforma en poder. Hay pues motivos, inmanentes del medio del poder, para que no se eleve a medio universal del dominio de la sociedad, sino para que persista en la especificación de la propia competencia universal.

En todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados, consecuentemente, se revela el hecho de que ellos surgen de triviales situaciones de la vida cotidiana, es decir, primero efectúan sólo prestaciones particulares, ad hoc, relativamente carentes de pretensiones, mientras no son aún propiamente medios. Esta situación de partida es importante sobre todo para condiciones que tienen que ver con la teoría de la evolución, en cuanto integra la teoría de los medios con la teoría de la evolución. Es decir, permite explicar que en la redundancia general de la comunicación provista de sentido las posibilidades de una improbable combinación de selección y motivación son, por así decirlo, inactivas, pero pueden ser utilizadas en el momento en

que se presente la necesidad en que se vuelvan agudos los problemas de referencia a los que hemos aludido, en que por algún motivo se descubran las posibilidades combinatorias que pueden realizarse mediante la descomposición y la recomposición de la forma, es decir, mediante aquellas prestaciones específicas de los medios. Pensamos —pero lo mencionamos sólo como un programa de investigación— que un desarrollo así y una diferenciación así de los medios de comunicación simbólicamente generalizados pueden activarse tanto a nivel de desarrollo de los medios de difusión, de la escritura y de la imprenta, como también de la forma de diferenciación de los sistemas que a veces predomina en la sociedad. Se llega al pleno desarrollo de los medios de comunicación simbólicamente generalizados sólo cuando se realiza el presupuesto de una diferenciación funcional del sistema de la sociedad; y, en efecto, sólo entonces los medios pueden servir como catalizadores para la diferenciación de sistemas de funciones de la sociedad. Sólo entonces, para los fines de la descripción de la sociedad, el lugar que antes ocupara la moral será tomado por aquello que, a través de la utilización de los medios, se ha condensado como semántica. Sólo entonces se desarrollará una crítica moral precisamente de este hecho.

## VIII. Medios de comunicación simbólicamente generalizados: estructuras

En la sociedad moderna, es decir, en una sociedad en la que los medios de comunicación simbólicamente generalizados están plenamente desarrollados no existe ningún supramedio que pueda referir todas las comunicaciones a una unidad que no constituya el fundamento. Se podría pensar una vez más en la moral (algunos dicen ética). Pero el intento de cuidar todas las debilidades de la sociedad con la ética (es decir, con una reflexión sobre la moral) confina realmente con lo ridículo. De cualquier manera está por probar que la ética sea idónea para ese fin; por otra parte, cuando se recurre a la ética, en general, no se piensa en un comportamiento moralmente codificado, es decir, en un comportamiento bueno y malo, sino sólo en el bien que naturalmente se ve de buen grado pero que, desgraciadamente, no se verifica solo.

Por lo que respecta a los medios de comunicación, la unidad de la sociedad no se muestra como moral o como ética racional que se ha vuelto

concreta; se muestra en la no arbitrariedad de los dispositivos estructurales que traducen la función de los medios de comunicación simbólicamente generalizados en posibilidades para los sistemas autopoiéticos. En el plano metodológico esto significa que debemos encontrar puntos de vista que nos permitan efectuar confrontaciones entre los diversos medios, y luego, con la ayuda de estos puntos de vista, debemos valorar las formas en las que la sociedad moderna se realiza como una empresa de la comunicación. Que aquí se pueda tratar siempre y únicamente de casos extravagantes de una comunicación extremadamente improbable, es cuanto hemos dicho muchas veces. Sin embargo, a un cierto nivel de su evolución, toda la sociedad depende precisamente de que estos problemas puedan resolverse.

(1) Los medios de comunicación simbólicamente generalizados tienen necesidad de un código unitario (código central) que tenga valor para el ámbito completo de los medios[144]. A diferencia de otras muchas codificaciones, aquí se trata de códigos de preferencia. A diferencia del código general sí/no del lenguaje, el valor positivo se expresa como preferencia por este valor (y no por el opuesto). Mientras el código se formula más como un modo abastracto, la preferencia puede formularse de una manera más débil. Piénsese, por ejemplo, en el principio de falsación de la ciencia, que admite como verdad sólo aquello que permanece después de que se ha procedido a suficientes falsaciones. El valor positivo simboliza siempre la capacidad de empalme de las operaciones específicas de los medios, mientras que el valor negativo simboliza sólo la contingencia de las condiciones en las que se ejercita la capacidad de empalme. Por eso, siguiendo a Gotthard Günter[145], podemos también decir que los códigos de preferencia de los medios consisten en un valor de designación y en un valor de reflexión con la exclusión de terceras posibilidades.

Con la verdad, el amor, la propiedad, el poder, se puede hacer algo. Los correspondientes valores negativos están disponibles sólo para fines de control y producen el contexto mediante el cual la praxis del empalme de la parte

[144] Ya en el párrafo anterior hemos notado que en el caso del medio «relaciones de valor» este presupuesto no se realiza y que, por eso, una diferenciación de este medio no puede tener éxito.
[145] «Strukturelle Minimalbedingungen einer Theorie des objektiven Geistes als Einheit der Geschichte», en *Beiträge zur Grundlegung einter operationsfähigen Dialektik*, vol. 3, Hamburgo 1980, pp. 136-182.





positiva de los medios puede volverse selección racional. (¿Qué pasaría con el dinero si siempre se debiera pagar necesariamente y no se pudiera no pagar?)[146].

Como en el caso de los códigos, también aquí se trata de una regla de duplicación que redobla lo que es o lo que sucede en una versión positiva y en una negativa. Sin embargo, el hecho de que se trate de una mera duplicación, no puede ciertamente ser objeto de reflexión, porque en la aplicación el código debe utilizarse como dualidad y no como unidad[147]. A través de esta duplicación —y también esta reflexión debe borrarse— se produce el fundamento para que surja un sustrato medial cuyos elementos se acoplan de manera amplia (por ejemplo, sumas de dinero que pueden ser pagadas o no); este sustrato medial, luego, tolera sólo determinadas formas de acoplamiento estricto (y no otras): en el caso del dinero, por ejemplo, transacciones con determinados precios. La unidad del código consiste también aquí en su forma, es decir, en el hecho de que cuando se indica una parte, se piensa al mismo tiempo también en la otra, y precisamente con esto requiere la binariedad, porque las constelaciones de tríadas se vuelven poco claras. La binariedad hace posible la inclusión del valor opuesto en el valor y del valor en el valor opuesto. El valor es, entonces, al mismo tiempo identidad y diferencia, es decir, él mismo y no el valor opuesto (y así también la otra parte). Con esto se llega a una relación autorreferencial que se repite en si misma y, de este modo, se llega a una forma que de nuevo descompone en una diferencia la diferencia entre identidad y diferencia; la descompone precisamente en una determinada distinción entre valor positivo y valor negativo, la cual puede ser distinta de otras distinciones del mismo tipo de otros códigos. Todo esto a su vez se distingue radicalmente de todos los intentos de reconducir, en última instancia, la diferencia a la unidad, ya sea a una fórmula religiosa que al espíritu, entendido como forma para lo que en sí es distinto. En sustancia, por tanto, los medios

[146] Esta reflexión permite entrever el problema de la inflación, que trataremos más adelante. La inflación amenza precisamente a esta condición (y con esto, a la misma codificación). Pero volveremos sobre este punto.
[147] Según la terminología que hemos introducido arriba (cap. Y, p.44), esto significa que la unidad del código sirve como punto ciego, que es lo que. en absoluto. hace posible un operar que observa. Se tiene sólo otra versión del mismo hecho cuando se establece que cada intento de reportar las operaciones codificadas a la unidad de su propio código, hace aparecer al código como una paradoja.

(distintos uno respecto al otro) llevan a una semántica que ya no puede ser controlada mediante la religión.

Mientras más los códigos se forman de manera rígida, tanto más claramente se distinguen de las normales valoraciones sociales. Nos explicamos tomando como ejemplo el código del medio propiedad/dinero. Aquí económicamente cuenta quién es propietario y quién no lo es, y ya que respecto a toda propiedad todos los demás son no propietarios, el código ofrece una inmensa redundancia de posibilidades de transformación. En la valoración social y también política de la economía, al contrario, parece esencialmente importante la distinción entre rico y pobre, una forma totalmente diferente; desde el siglo XVIII, la economía, aun siendo codificada de un modo completamente distinto, se observa en primer lugar en la perspectiva de una actualización de la distinción entre pobre y rico: una distinción que ahora (de distinta manera que en la sociedad estratificada) se ha vuelto totalmente carente de función. La crítica marxista de la economía política, por tanto, puede leerse también como crítica de la economía que se ha diferenciado conforme con las perspectivas que tocan a la entera sociedad.

El grado final de esta diferenciación, en la que toman parte ya únicamente pocos medios, se alcanza cuando, para atravesar un confín, para transformar el valor en el valor opuesto, basta con una negación[148]. Dentro del código, entonces se facilita el paso al valor opuesto, pero renunciando a toda implicación para los valores de otros códigos. Los valores de los códigos, entonces, no son convertibles uno en el otro. El dinero no puede ser convertido en amor, el poder no puede convertirse en verdad o viceversa[149]. Queremos llamar tecnización a la facilitación del paso del valor al valor opuesto y al contrario, entendiendo como técnica la actitud de los procesos de elaboración de las informaciones que se produce porque no se asumen y no se consideran todas

[148] Se puede tener una idea de la artificialida de esta condición si se piensa que el esquematismo de deso/no deseo, y con mayor razón su fundamento neurofisiólogico, no satisfacen la misma condición, sino que se presentan como distinción cualitativa. La carencia de no deseo no produce deseo.

[149] Es obvio que no se excluyen interdependencias en el ámbito de las operaciones y de los programas. Naturalmente que se puede hacer mejor la investigación con dinero o sin él. El hecho de que puedan realizarse independencia y dependencia al mismo tiempo se explica a través de la distinción entre codificación y programación. Volveremos sobre este punto.

la referencias concretas de sentido que están implicadas[150].

Con respecto a esto se puede pensar antes que nada en la lógica, comprendida como forma para los cálculos científicos. Pero la lógica constituye un caso particular de tecnicidad. Los otros medios alcanzan un particular grado de tecnización a través de una estructura a la que queremos llamar codificación secundaria: los casos más relevantes son la codificación secundaria de la propiedad mediante el dinero y la codificación secundaria del poder mediante el derecho. En ambos casos el valor positivo se duplica una vez más en cuanto que puede usar la propiedad del dinero para efectuar pagos y para no efectuarlos, y se puede usar el poder conforme al derecho y de modo que viole el derecho; pero ninguno de los dos están disponibles si no se tiene alguna propiedad y si no se tiene algún poder. Con la codificación secundaria están ligadas prestaciones de abastracción. Después de la monetarización de la propiedad la economía ya está interesada únicamente entre la diferencia abastracta de la propiedad y no propiedad en relación con determinadas cosas o pretensiones. Esta diferencia mantiene en movimiento a la economía porque aun el más rico, en relación con la mayoría, es no propietario. La diferencia entre ricos y pobres, en la medida en que no sirve como motivación para el trabajo, se manda como problema al campo de la política.

Es importante tener presente esta codificación secundaria como equivalente funcional de las tecnizaciones, porque éstas, aun si no pueden ser entendidas como formas de aplicación de la lógica, sin embargo son ineludibles para la racionalidad moderna y para la distinguibilidad de los correspondientes códigos de los medios.

En cambio, otros medios apoyan su ambición en el hecho de no ser tecnizables, y sin entender esto como un déficit, sino como una particular peculiaridad suya. Esto es válido para el amor, y también para el arte. No es siquiera una casualidad que en ambos medios lo universal se pone de relieve en el particular: del amor, en el sujeto particular; del arte, en el objeto particular. En perspectiva histórica a partir del siglo XVIII, este contraste se refuerza como reacción al desarrollo de medios tecnizados: una consecuencia que se

[150] De manera semejante, pero con base en un acercamiento teórico trascendental, Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzedentale Phänomenologie*, Husserliana, vol. VI, La Haya 1954.

deriva es que los medios amor y arte, formados de manera antiestructural, deben renunciar a algunas características de los otros medios, antes que nada, a la seguridad de poder formar un sistema.

Junto con todas estas particularidades, los códigos realizan también las propiedades generales de toda forma, es decir, señalan un confín, que es posible atravesar pero que requiere tiempo. Los medios codificados, por eso, son siempre medios temporalizados. Se debe partir del valor o del valor opuesto: se debe saber, por ejemplo, si se es propietario de una cosa o no; pero luego, con una ulterior operación, se puede pasar al valor opuesto, se puede vender o comprar y, entonces, llegar a una situación sucesiva, la cual de nuevo hace esperar en el tiempo para que sea posible efectuar ulteriores operaciones. La diversificación de los medios produce, pues, también una diversificación del tiempo y así produce, en los diversos ámbitos de los medios, tiempos propios que no deben coordinarse entre sí, aun si todo lo que de hecho sucede, sucede simultáneamente.

(2) Pretendemos tratar por separado otra propiedad de los códigos de preferencia en cuanto que ésta no sólo sirve para la confrontación recíproca de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, sino que también permite observar los efectos de su diferenciación. Llamamos a esta propiedad autocolocamiento del código en uno de sus valores, el cual para esta función se caracteriza como valor positivo.

La unidad del código (como la de toda distinción) consiste en una forma que separa dos partes. Por tanto, con rigor, no puede ser representada sólo por una parte. Por su parte, las preferencias realizan precisamente eso: bloquean tanto la cuestión de la unidad del código como el problema de la aplicación de las operaciones codificadas al código mismo, que llevaría a una paradoja. En lugar de eso las preferencias fijan postulados como: la comunicación de una verdad es una comunicación verdadera; quien ama no puede y no debe evitar la declaración de su amor; la afirmación del derecho es legítima; la intercambiabilidad (disponibilidad) es un carácter de la propiedad, por el que aun la cesión de propiedad está cubierta por la propiedad. El mismo expediente se usa para los valores opuestos: la prueba de la no verdad es en sí misma una operación verdadera, etcétera. El código, por así decirlo, se autoriza a sí mismo la operación, sin por esto necesitar recurrir a valores superiores.

El autocolocamiento no se tematiza; permanece latente. Así se sustrae precisamente al riesgo de provocar, en cuanto comunicación, un sí o un no. Precisamente en este sentido las partes positivas y las negativas de los códigos son valores. El autocolocamiento del código usa y refuerza para esto la asimetría del código, la diferencia entre valor positivo y valor negativo[15]. Un pequeño enredo, y el código se puede afirmar como autónomo, puede evitar el dirigir la mirada a la paradoja y así puede sostenerse en una alta plausibilidad. En efecto, ¿que pasaría si se pudiera refutar que no se tiene el derecho a distinguir entre derecho e ilícito?

Si nos interesamos por esta forma, ciertamente no es porque sea ingeniosa. En el plano sociológico su presentación consiste, antes que nada, en el hecho de que desvincula al código de una estrecha imitación de las asimetrías de la estructura social. La diferencia entre ciudad y campo, nobleza y pueblo común, dueño y cliente, hombre y mujer, padres e hijos, no puede ser codificada de esta manera con base en la preferencia. Dependiendo de estructuras de la sociedad presupuestas, esa diferencia ciertamente que le da valor a una asimetría y, por tanto, la superioridad a una parte; pero, por esto, debe sostenerse directamente en las estructuras de la sociedad o, como dirán las teorías de la nobleza del siglo XVII, en la imaginación. Difícilmente se puede decir que la comunicación de la dama con su cochero (y también la del cochero con la dama) sea una comunicación noble. En lugar de este simple autocolocamiento, algunas formas verbales más elaboradas, algunos ceremoniales, etcétera, deben introducir siempre otra vez en la comunicación la diferencia de estatus. Esto funciona. Existen muchos ejemplos. Pero la solución depende de la interacción concreta entre los presentes. No se puede traducir en la escritura, ya que la imprenta la reducirá a una situación totalmente marginal de la comunicación socialmente importante. Los medios de comunicación codificados con base en la preferencia se revelan ahora como adquisiciones evolutivas que presentan una evidente superioridad: de lo cual se puede comprender por qué, después de la introducción del libro impreso,

[15] Un análisis más profundo podría descubrir aquí un fenómeno de sobreposició, una *superposition* en el sentido de Yves Barel, *Le paradoxe et le système: Essai sur le fantastique social*, Grenoble 1979, pp. 103 ss. La preferencia para la capacidad de empalme dada, se usa una segunda vez para volver invisible la paradoja que surgiría si se debiera indicar la diferencia entre el valor positivo y el negativo como unidad, como la misma cosa.

tales adquisiciones contribuyen siempre más a cambiar la forma de diferenciación de la sociedad en el sentido de la formación de sistemas de función codificados con base en la preferencia.

No sólo los medios de comunicación simbólicamente generalizados han desarrollado un código con base en la preferencia: también lo ha hecho la moral. La comunicación que define algo como bueno o como malo es una comunicación buena. Este es un momento importante de la técnica del compromiso a la que recurre la moral porque quien ha definido algo como bueno o como malo, si la comunicación era buena, se esforzará por corregirse. De Aristóteles en adelante este problema se resuelve mediante una desviación de tipo cognitivo: se quiere siempre el bien, pero es posible incurrir en el error. También ésta es una solución elegante, y también aquí se reconoce inmediatamente que de esta manera se adquiere una considerable independencia de las asimetrías de las estructuras de la sociedad. Nobleza y pueblo, citadino y campesinos, ricos y pobres, hombres y mujeres, por diversas que sean las expectativas que deban satisfacer, están expuestos a un juicio moral. Estos rasgos comunes que existe entre moral y medios de comunicación simbólicamente generalizados explican una situación de competencia que duró hasta el siglo XVIII o, si se toma en serio a los retrógrados, dura hasta el día de hoy. La crítica de los estratos en el siglo XVIII, en cuanto crítica de la sociedad, se apoya esencialmente en la moral; y lo mismo es válido para los movimientos de protesta de nuestros días. Sin embargo, la diferenciación funcional del sistema de la sociedad usa inequívocamente los códigos de los medios, no el código de la moral; y el motivo, evidentemente, se ha de buscar en que aquí lo relevante no es la unidad, sino la diferencia. Parece, entonces, que se vaya estabilizando un síndrome que no deja sin perplejidad, conforme al cual la sociedad, para fines de su reproducción en un nivel alto de pretensiones, usa códigos de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, mientras que para criticar precisamente este hecho usa la moral. Sobre esto volveremos de nuevo[152].

(3) Ya a través de la codificación los medios de comunicación simbólicamente generalizados se estructuran de modo autorreferencial y se diferencian como contextos cerrados de operaciones. De esto se distingue la

[152] Cf. el capítulo 4.

reflexividad procesual que puede encontrarse en todos los medios completamente desarrollados. La comunicación normal es reflexiva, en cuanto que en cada momento puede aplicarse a sí misma y a sus propios resultados[153]. En el ámbito de los medios de comunicación simbólicamente generalizados, sin embargo, con respecto a esto son válidas las condiciones particulares que acrecientan la importancia de esta posibilidad en cuanto que la delimitan a cada uno de los medios. También los procesos que se desarrollan en el ámbito de la comunicación de un medio son aplicables a sí mismos, pueden ser objeto de sí mismos. En el medio de la verdad existe investigación sobre la investigación y hay enunciados verdaderos (o falsos) sobre la verdad (o falsedad) de los enunciados. Las relaciones de valor pueden ellas mismas ser valoradas, por ejemplo, desde el punto de vista de su función ideológica. En este caso, a partir del ideal, se puede inferir quién siente tal necesidad[154]. Que se ame al amor por el amor del amor, que se ame a sí mismo en la amada como amante (¡y sólo en cuanto tales!) es un conocido postulado de la semántica del amor. Que se pueda buscar dinero por el dinero es un hecho tan común como la aplicación del poder al poder, por ejemplo en la forma de las elecciones políticas o en la forma del fenómeno, dentro de la organización, del poder de presión de los súbditos. Pero estos ejemplos muestran, al mismo tiempo, que tales formas de la reflexividad son indirectas. Por eso su realización histórica ha sido difícil y se ha logrado plenamente sólo en la sociedad moderna. Esto es comprensible si se piensa que esta reflexividad no es sólo un caso de aplicación de la reflexividad entre otros, sino la forma en que el medio alcanza su distinguibilidad y autonomía y se afirma ante las exigencias de la ordenación de las familias o estratos sociales. No es posible llevar a cabo una investigación

[153] En esto se ha interesado esencialmente la llamada *etnometodología*, la cual, precisamente en virtud de este su interés, ha llegado a efectuar investigaciones que muestran que no se puede hacer uso demasiado frecuente de la reflexividad y, en particular, que no se puede hacer uso para la investigación de los fundamentos últimos. El *«takin for granted»* es inevitable. Cf. Chua Berg-Huat. On the Commitments of Ethnomethodology, «Sociological Inquiry» 44 (1974), pp. 241-256. En contraste, aclararemos que puede ser adquirido con la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

[154] En estas diversas formas de la reflexividad están los motivos que han impuesto con fuerza una separación entre verdad y relaciones de valor (o, en la terminología del siglo XIX: entre cuestiones del ser y cuestiones del deber ser). Cf. también Niklas Luhmann. Wahrheit und Ideologie, en id. *Soziologische Aufklärung*, vol. 1, Opladen 1970, pp. 54-65

seria sin disponer de teorías y métodos que, por su cuenta, también son resultado de investigaciones. El amor real requiere amar al amor, etcétera. Antes de estar operativamente preparado para ser empleado, el medio se debe aplicar a sí mismo. Cuando se dice que los medios producen un orden autosustitutivo se da sólo otra versión del mismo hecho. Los resultados obtenidos en un ámbito del medio pueden transformarse sólo mediante transformaciones del mismo medio. No es posible invalidar las verdades mediante pagos, sino únicamente a través de la investigación. También con respecto a esto el medio es competente por sí mismo, por los propios resultados.

Los medios pueden ser tratados sólo reflexivamente, es decir, pueden aplicarse sólo a los propios procesos y a los propios resultados, con la condición de que esté disponible el aparato necesario de distinciones e indicaciones. No se puede hacer confusión con los objetos de otros medios. Se debe poder amar al amor, y no sólo poder pensar en el amor. Pero cuando los medios se diferencian a través de una propia codificación, producen la semántica particular en el proceso que lo necesita[155].

Un observador ve en estos casos el desarrollo de una paradoja, es decir, de una última inefabilidad. Todo el poder surge del hecho de que el poder se somete al poder, y el poder supremo surge de la sumisión al poder inferior. A esto se le llama democracia. El mismo código de la verdad, en el momento en que aquí hablamos de él, es objeto de enunciados verdaderos o quizá falsos. El dinero debe ser escaso para poder producir bienes en exceso, mientras que en realidad es válido precisamente el caso contrario. Las relaciones de valor revelan su inconsistencia cuando se busca actuar de un modo correspondiente a ellas y se debe considerar que eso es posible sólo en la medida en que se infringen otros valores. Pero la paradoja, que en última instancia está en la base de los medios, no lleva a bloquear sus operaciones. Al contrario, es condición de desarrollos creativos de distinciones específicas de los medios o de secuencializaciones temporales que dislocan en la sucesión lo que no es posible en la simultaneidad. Primero hay una ley que vige y luego ya no la hay; y nadie se escandaliza por el hecho de que el derecho sea ilícito, y lo ilícito sea derecho. Sólo se trata de ocasiones perdidas.

[155] En eso consiste también los motivos por lo que estos medios son dependientes de las anotaciones de la escritura y, para su pleno desarrollo, de la imprenta.

Una de las más importantes descomposiciones de paradojas se encuentra en la diferenciación entre observación de primer orden y observación de sgundo orden. Uno de los caracteres más notables de los medios de comunicación simbólicamente generalizados es el hecho de que hacen posible una diferenciación así. Un investigador observa lo que otros investigadores observan. Quien ama tiene como interés primario establecer si el amado o la amada ama (todavía). Los precios ofrecen la posibilidad de observar cómo los demás observan el mercado y si compran o no compran con un determinado precio[156]. El arte moderno puede comprenderse sólo si se reconoce de qué manera los artistas emplean sus medios, es decir, de qué manera observan lo que hacen[157]. También las relaciones de poder dependen plenamente de la observación recíproca de las observaciones, porque de otra manera se debería continuamente recurrir a amenazas o provocar amenazas para establecer qué comunicaciones está cubiertas de poder. En todos estos casos no se observan quienes participan en las comunicaciones mediadas por los medios de comunicación como objetos, teniendo presentes sus propios caracteres, de manera de poder prever cómo surjan. El interés está dirigido exclusivamente a observar qué observan ellos; y esto incluye en muchos casos el observar qué no observan ellos.

En cuanto existe una observación de segundo orden, toda observación en los respectivos ámbitos de los medios se refiere al nivel de segundo orden. También el observador de primer orden se sabe obsevado por un observador de segundo orden (que puede ser él mismo)[158]. Para el medio de la verdad este requisito se resume con la expresión *empiria*. Por eso también todos los condicionamientos del medio se deben fijar en el campo del segundo orden. Así con enormes consecuencias, la observación de primer orden queda libre y predispuesta para las sorpresas.

[156] Dirk Baecker, *Information und Risiko in der Markwirtscbaft*. Frankfurt 1988.
[157] Sólo por esto la crítica del arte se ha vuelto un oficio particular, en el cual la alabanza de la obra de arte en parte recae en quien ha encontrado el motivo por el que la obra de arte deba ser alabada, y además se ha vuelto un oficio seguro porque aun la crítica áspera de la obra de arte se puede resolver como alabanza para el crítico.
[158] Véase, en los inicios de la ciencia moderna y en referencia a la imprenta, Steve Shapin, «Pump and Circumstances: Robert Boylés Literary Technology», «Social Studies of Science» 14 (1984), pp. 481-520.

Con todas estas condiciones de la circularidad autorreferencial, el medio queda como unidad inconfundible, determinada por la codificación. La operación elemental, la formación de la estructura, la transformación de la estructura, el hecho de atravesar el código y el cambio de los niveles, se efectúan en el mismo medio[159]. En este sentido los medios reivindican una competencia universal para todas las comunicaciones que caen en su ámbito de aplicación. Lo hacen en el sentido de las abstracciones del tipo «en la medida en que»: en la medida en que se trata de problemas y constelaciones de imputaciones del medio de la verdad, únicamente este medio es competente. En el lenguaje de los *patterns* variables de Parsons[160] se podría decir que los medios combinan *universalism y specifity*: Parsons considera justamente esta constelación como típicamente moderna, que las sociedades antiguas no podían aspirar[161]. El universalismo se refiere al ámbito de aplicación universal, que no está delimitado por circunstancia externas; la especificidad concierne a la distinción (aquí, el código), que está en el fundamento de la observación.

(4) Los códigos de los medios están abiertos para todas las informaciones y para todos los actos del comunicar que caen en su respectivo ámbito. Dependen de impulsos casuales y se regulan con estos impulsos. Además, deben poder garantizar que en el sistema sean utilizables ambos valores, es decir, que no sólo se puede tener de manera directa, sino que también de manera distorsionada en el proceso de especificación de las pretensiones de aceptación se llega a un continuo cruce de los valores del código. Así, por ejemplo, la falsedad de determinados enunciados pertenece a los más importantes temas de la investigación de la verdad: el simple rechazo de la falsedad, por si sólo, no puede satisfacer la función de la falsedad. Esto significa también que, tomados en sí, los valores positivos no pueden tener la función de un criterio (en el sentido clásico de *Kritérion, kanón, regula*) que oriente la elec-

[159] Es importante el que precisamente esta idea fundamente también a la máquina de Von Neumann, la computadora.

[160] En particular, Talcott Parsons, «Pattern Variables Revisited», «American Sociological Review» 25 (1960), pp.467-483.

[161] Como muestran algunas objeciones difusas en contra de la pretensión universal de la teoría de sistemas, con frecuencia ni siquiera los contemporáneos están a la altura de este problema combinatorio, por más que Kant, de manera ejemplar, ya hubiera trabajado con abastracciones del tipo de «en la medida en que».





ción de este mismo valor. Por ejemplo la verdad, como hoy se reconoce universalmente, no es absolutamente un medio de la verdad[162]. Pero también tener propiedad o adquirir propiedad no es un motivo suficiente para que se efectúe un pago y la superioridad del poder o el hecho de que el ejercicio de un poder sea conforme al derecho no es aún un criterio para su efectiva aplicación.

Por lo tanto, debe haber algunas condiciones ulteriores que establezcan en qué circunstancias la atribución del valor positivo y en qué circunstancias la atribución al valor negativo es correcta o falsa. Queremos llamar ***programas*** a tales condiciones, y para todos los medios de comunicación simbólicamente generalizados queremos distinguir, de modo correspondiente, entre codificación y programación. Esta distinción resuelve muchos problemas que, desde una más simple perspectiva teleológica, orientada al fin, pragmática con respecto al valor, serían irresolubles. Una distinción así es, al mismo tiempo, la condición por la que los medios puedan generar complejidad.

Como se puede ver con facilidad, se trata de una distinción de distinciones, es decir, de una forma de formas. La codificación asegura la diferenciación y la especificación de un medio a diferencia de otros, y por eso la programación puede efectuarse sólo de manera específica con respecto al código. Para el medio de la verdad, por ejemplo, los programas toman la forma de toerías y métodos; para el poder jurídicamente codificado toman la forma de leyes, de decisiones jurídicas, que conducen a la formación de perjuicios y de contratos; el medio del dinero se respecifica en la forma de programas de inversión o de programas de consumo, los cuales luego se controlan por medio de balances. Para el medio del amor parece que el recurso de una historia común asume la misma función de una delimitación de las posibilidades. Todo esto, sin embargo, debería constituir el objeto de estudios ulteriores. Aquí lo importante es la prueba de que tales programas deben estar ligados sólo a un código y no pueden fluctuar de medio a medio. Una teoría no es aún una ley, y quien lleva adelante relaciones amorosas no actúa como empresario.

[162] Cf. sólo Karl R. Porpper, *Objective Knowladge: An Evolutionary Approacb*, Oxford 1972, pp.317 s. El hecho de que las teorías de la verdad con frecuencia descuiden esta idea e introduzcan en el concepto de verdad momentos de fundación (coherencia, consenso, etc.), demuestra, sin embargo, qué tan nueva e improbable es la idea misma.

Además de esto, la codificación y la programación se distinguen desde el punto de vista de la invariabilidad. No se puede cambiar un código. Y un intento de hacerlo significaría solamente que se pone como fundamento de la comunicación otro medio de comunicación simbólica, o bien que no se pone ninguno. En el ámbito de los programas, en cambio, se puede organizar la variabilidad. Los ejemplos que hemos presentado más arriba debieron haberlo demostrado suficientemente.

Por último, se debe considerar que todos los valores que a este nivel se han excluido de la binariedad del código pueden reintroducirse como puntos de vista de la elección del programa. Una obra de arte debe satisfacer el código empalme/desempalme o, dicho de una manera tradicional: bello/feo. Pero, en la elección del sujeto es posible politizar la obra de arte y tomar en consideración sus posibilidades de venta.

(5) Como toda la comunicación, los medios de comunicación simbólicamente generalizados operan en acoplamiento estructural con la conciencia de aquellos sistemas psíquicos que forman parte de la comunicación[163]. Este acoplamiento estructural implica incluso el cuerpo vivo de quienes participan en la comunicación. En los sistemas de interacción, por ejemplo, deben estar presentes físicamente para poder contribuir a la comunicación. Por eso la comunicación se refiere continuamente a las personas y en eso presupone que esta referencia se cubra a través de la realidad de sistemas autopoiéticos altamente complejos pero opacos ya que, en la perspectiva opuesta, tiene validez aun para los sitemas psíquicos, tomando prestada una formulación del aparato conceptual de la teoría parsoniana del sistema general de la acción, podemos hablar de *interpenetración*.

La necesidad de tener en cuenta en la comunicación a la corporeidad puede indicarse como simbiosis, y los correspondientes medios de expresión como símbolos simbióticos. Los símbolos simbióticos ordenan el modo en que la comunicación se deja irritar por la corporeidad; el modo en que, es decir, los efectos del acoplamiento estructural se elaboran en el sistema de comunicación sin que eso haga saltar la cerradura del sistema, y sin que por eso se requiera de una operación no comunicativa. Una diferenciación de los medios simbólicamente generalizados aconseja una correspondiente diferenciación de los símbolos simbióticos utilizados en los ámbitos de los

[163] Sobre esto volveremos en el cap. IV.

medios, ya que las referencias a la corporeidad se hacen necesarias en un sentido que a veces es altamente especificado, mientras, por lo demás, el hecho de que los hombres sean participantes con su corporeidad, puede absolutamente no ser tomado en consideración[164].

Por lo que respecta a la verdad, el símbolo simbiótico se refiere a la posible percepción corpórea y, más precisamente, a la posibilidad de la percepción de las percepciones de otros. Esta no es seguramente una instancia última de decisión, como se ha hecho la hipótesis en las viejas teorías empirísticas ya que, aun si está establecido que se ha percibido algo, siempre se puede discutir sobre qué es lo que se ha percibido[165]. Ni siquiera las prestaciones de la investigación son correlativas con la cantidad y la univocidad de las percepciones garantizadas por la ciencia[166]. Pero la percepción de la percepción de otros produce irritación e indidudablemente no puede ser ignorada.

En el ámbito del medio del amor se encuentra una precisa correspondencia en el uso simbiótico de las referencias sexuales. Como en el caso de la verdad, así también en el caso del amor se encuentra el símbolo simbiótico no como protección de la comunicación a través de un fundamento motivacional profundo, sino como fuente de irritación, que debe insertarse en la semántica. Por eso en el caso de la percepción, como también en el caso de la sexualidad, en el curso de la diferenciación moderna de estos medios, se llega a una revalorización de sus símbolos simbióticos[167]. En el contexto de una arquitectura jerárquica del mundo, éstos ya no son atribuidos al ámbito «más bajo» (por ser común con los animales) de la sensibilidad, pero se incluyen en los

[164] Véase Niklas Luhmann, «Symbiotische Mechanismen», en id. *Soziologiscbe Aufklärung*, vol 3, Opladcn 1981, pp.228-244; id., Macht, cit., pp. 60 ss.; id. *Liebe als Passion*, cit. en particular pp. 137 ss.; id., *Soziale Systeme*, cit., pp. 337 ss.

[165] Un estudio considerable de un caso relacionado es: Harold Garfinkel, Michael Lynch, Eric Levingston, «The Work of Discovering Science, Constructed with Materials from the Optically Discovered Pulsar», «Philosophy of the Social Sciences» 11 (1981), pp. 131-158.

[166] Sobre esto, véase Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (1939), reimp. New York 1968, pp. 111 ss.

[167] Para la revalorización de la sexualidad a fines de la mitad del siglo XVIII, cf. Edward Shorter, «Illegitimacy, Sexual Revolution and Social Change in Modern Europe» «Journal of interdisciplinary History» 2 (1971), pp. 237-272; Aram Vartanian, La Mettrie, Diderot and sexology in the Enligbtment en Essang on the Age of Enlightment in Honor of Ira O. Wade, Gante 1977, pp. 21-36, 159-177, 294-307.

condicionamientos de los medios. Para la sexualidad, entonces, la distinción guía es: con o sin amor. En un caso culmina en el matrimonio, para el otro nace una contracultura de la obscenidad[168].

La propiedad y el dinero, por lo que respecta a la simbiosis, se refieren a las necesidades. Ya en el mundo antiguo se reconocía el hecho de que ningún ordenamiento de la propiedad podía simplemente ignorar las necesidades corpóreas agudas de los demás. La vida en los límites de la subsistencia confería derechos particulares y, en caso de necesidad, existía el hurto en estado de necesidad, que no era perseguido penalmente[169]. El paso a la economía monetaria transforma esta semántica, en cuanto que ahora, por una parte, se presupone que cada uno puede satisfacer sus necesidades mediante el trabajo asalariado, con tal de que lo quiera; por otra, se afirma un concepto generalizado de necesidad que comprende todo aquello a lo que puede orientarse la producción. La simbiosis con los hombres que están por morir de hambre no se toma en consideración en los condicionamientos del medio de la economía y con esto se vuelve un problema político.

En el caso del poder, el símbolo simbiótico se llama fuerza física. En toda sociedad existen otras muchas fuentes de poder, por ejemplo la regular garantía de ventajas cuya substracción puede usarse como amenaza; pero contra la fuerza física superior no se puede hacer nada. El sistema político que usa el poder como medio debe por eso concentrar decisiones sobre el empleo de la fuerza física; y precisamente esto sucede hoy con el auxilio del derecho. Se puede considerar, con Parsons, el control de la fuerza física como fundamento de seguridad (*real assets*) del medio del poder[170]. La fuerza física, sin embargo, es al mismo tiempo fuente de irritación porque quien la quiere usar como símbolo simbiótico, y no como forma propia de comportamiento, no puede ignorar que, cuando se recurre al uso de la fuerza, se trata de una fuerza de la

[168] Sobre los modos con los que esta contracultura se inicia y encuentra sus fundamentos en la imprenta, cf. David Foxon, «Libertine, Literature in England 1660-1745», «The Book Collector» 12 (1963), pp. 21-36, 159-177, 294-307.

[169] Véase, por ejemplo, P.J. Montes, Precedentes doctrinales del «estado de necesidad» en las obras de nuestros antiguos teólogos y jurisconsultos, «La Ciudad de Dios» 142 (1925), pp.260-274, 352-361.

[170] Cf. Talcott Parsons, *Some Reflections on the Place of Force in Social Process en Internal War: Problems and Approacbes*, editado por Harry Eckstein, New York 1964, reimpresión en *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York 1967, pp. 264-296.

que él no controla el condicionamiento. Las manifestaciones de nuestro tiempo que tienden a la violencia (o aun únicamente a la exhibición en masa de la presencia corpórea) ilustran este problema.

Los diversos símbolos simbióticos de los diversos medios manifiestan muchos rasgos comunes. En todos los casos resulta una estrecha conexión entre utilizabilidad y sensibilidad a la molestia que se deriva de la activación de acoplamientos estructurales dentro de los sistemas. En todos los casos el símbolo, precisamente por ser símbolo, es objeto de interpretación cultural. De esta manera hasta una mirada impertinente puede servir como activadora de la fuerza física, o un día sin cerveza o sin tabaco puede servir para crear un estado de necesidad. Mucho depende de una sensibilidad adiestrada. Quien en la oscuridad de una tumba egipcia quiere ver inscripciones o pinturas murales tiene necesidad de una cierta experiencia, y esto significa que el medio depende fuertemente de la especificidad de los acoplamientos estructurales. Pero antes que nada todos los símbolos simbióticos tienen necesidad de prohibiciones de la autosatisfacción. Dependen de que el cuerpo se use en conformidad con los condicionamientos sociales y no inmediatamente según aquello que la conciencia le sugiera. Así se explica que la sexología positiva del siglo XVIII haya provocado, al mismo tiempo, una disposición francamente neurótica hacia la masturbación; se explica que, pocos decenios antes, la ciencia que dependía de la percepción controlada debiera rechazar todo reclamo a la institución —en el sentido de una opinión que se satisface por sí misma— como variante del fanatismo[171]; y con mayor razón, naturalmente, se explica que el poder político del Estado soberano no pudiera tolerar en su territorio ningún hecho arbitrario violento y podía admitir sólo las guerras entre los Estados. Con respecto a esto es notable también el hecho de que las prohibiciones de autosatisfacción aluden a la codificación de los medios. Para Pascal esto significaba: ya que a la ciencia le falta un acceso intuitivo directo hacia la verdad, como puede exigirlo la religión, debe discurrir por el fatigoso rodeo que pasa por el rechazo de las hipótesis contrarias[172]. E igualmente, para el caso

[171] Como la expresión fanatismo, ahora en uso, lo deja entender: un viejo problema esencialmente de la religión se agudizó a partir del rápido incremento de las visiones no autentificadas (pero que podían ser utilizadas por la política de la Iglesia y por los monasterios y que podían examinarse como una realidad corpórea) en el tardo Medioevo.

[172] Véase *De l'espirit géométrique et de l'art de persuader*, cit. de Oeuvres (ed. de la Pléyade), París 1950, pp. 358-386 (369).

del poder está claro que una diferencia, estabilizada en general, de superioridad/inferioridad puede resistir sólo si no todos disponen del uso de la fuerza física, así como está claro también que la cuestión del poder debe decidirse siempre primero con la lucha.

Por último, se nota algo sorprendente: a través de los símbolos simbióticos los medios se vuelven dependientes de la organización. Eso es evidente donde el control sobre la fuerza física requiere decisiones y, además una organización militar o de policía. Pero también la preparación de percepciones relevantes para la verdad requiere hoy organización, si no se quiere permanecer expuestos a la casualidad. Lo mismo tiene validez para la satisfacción de las necesidades mediada por el mercado. Y recientemente aun la sexualidad se ha vuelto dependiente de prestaciones de la organización, es decir, de prestaciones de la industria farmacéutica. Detrás de la referencia extrema y de la irritación ocasionada por el acoplamiento estructural con la conciencia estructural con la conciencia y con el cuerpo vuelve a emerger la sociedad misma. La última seguridad no se encuentra en el control del cuerpo, como pensaba la vieja doctrina de las pasiones y de la libertad, sino en el funcionamiento de las organizaciones.

(6) La función de la codificación simbólicamente generalizada es la de condicionar las selecciones de tal manera que las comunicaciones sean aceptadas aun si, como mera pretensión, es improbable. En relación con el efectivo éxito de la motivación, un medio puede ser usado demasiado o demasiado poco. Llamamos inflación el primer caso y deflación el segundo.

El estímulo a la generalización de esta distinción originariamente usada sólo para el dinero, lo dio Parsons; la elaboración conceptual sin embargo se ha divulgado poco[173]. En el cuadro de la teoría general del sistema de acciones es suficiente un anclaje en los «reales» que hacen posible la acción[174] y, además de esto, una analogía con las inflaciones y las deflaciones del dinero. Por

[173] Cf. Talcott Parsons, *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*, en la edición de Stefan Jensen, cit., particularmente en pp. 211 ss.; Talcott Parsons. Gerald Platt, The American University, Cambridge Mass. 1973, pp. 304 ss. Cf. además Tainer Baum, *On Societal Media Dynamics, en Explanations in General Theory in Social Science*, editado por J. Loubser et al., Nueva York 1976, vol. 2, pp 579-608. También David A. Baldwin, «Money and Power», «The Journal of Politics» 33 (1971), pp. 578-614 (608 ss.), aunque tiene una actitud crítica ante el concepto de medios, ve aquí un modo de poner la pregunta que puede desarrollarse.

el contrario, nosotros nos encontramos en una situación teóricamente más difícil. ¿Qué significa «demasiada» y «demasiado poca» motivación que tiene éxito?

No vemos el problema en el grado de cobertura del medio a través de los «reales» (lo cual ya no bastaría para la teoría del dinero), sino en la confianza[175] en relación con la utilización ulterior del sentido reducido a través de la comunicación (circulación). Se llega a inflaciones cuando la comunicación arrastra a descubierto su potencial de desconfianza, es decir, cuando presupone más confianza de cuanta puede producir. Se produce deflación en el caso contrario, es decir, cuando no se usan las posibilidades de obtener confianza. En caso de la inflación el medio reacciona mediante devaluación de los símbolos (en la economía, medida con respecto al aumento de los precios). En el caso de la deflación, el medio reacciona a través de condicionamientos que producen restricciones demasiado fuertes, es decir, a través de reducciones de la circulación. El cálculo basado en la ulterior utilizabilidad (=liquidez) de los símbolos de los medios presupone un cálculo del cálculo de los otros. Con respecto a esto se puede tener inflación y deflación sólo si el medio está orientado a una observación de segundo orden. Los casos límite de inflación se alcanzan cuando se debe confiar en que las correcciones inflacionarias (devaluaciones) ya no son suficientes, en cuanto que se refuta la aceptación de los símbolos. Se alcanzan casos límite de deflación cuando los condicionamientos intervienen de una manera tan clara que ya no permiten ninguna comunicación. Y también en esos casos se rechaza la aceptación, porque con esas condiciones se está seguro de que con los resultados no se puede hacer nada. En estos casos de hiperinflación/deflación vuelve a aparacer la originaria improbabilidad de que las comunicaciones cuyo contenido configura pretensiones particulares se acepten; pero esto ahora se verifica en sociedades desarrolladas que no pueden tolerar más una circunstancia así. Sólo estos casos límite, en los que no funcionan las correcciones, pueden ser

[174] Véase también Stefan Jansen, *Systemtheorie*, Stuttgart 1983, p. 57, como ejemplo de inflación «circulan demasiadas palabras (símbolos) en contraste a demasiado pocas realidades -se habla demasiado del amor y se práctica demasiado poco el amor».

[175] Sobre esto, más de cerca, Niklas Luhmann, *Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 3a. de., Stuttgart 1989. Cf. también *Trust: Marking and Breaking Cooperative Relations*, editado por Diego Gambetta, Oxford 1988.

considerados como desconfianza, mientras que en los demás casos se trata de obtener la confianza de un modo que es siempre más dispendioso.

La verdad padece inflación cuando ofrece más posibilidades de utilización de cuantas puedan realizarse[176]. Para las relaciones de valor se encuentra un considerable ejemplo ya antes de su diferenciación, es decir, en los movimientos devocionales del siglo XVII[177] y en el descubrimiento contemporáneo del concepto demoda. Con las condiciones actuales los valores pueden valer como estables con respecto a la inflación, porque no se les obliga a convenir, o no deben ser devaluados si se ve que con ellos no se puede hacer nada. Se sigue el consejo de la moda y se pasa a otros valores. El amor padece inflación cuando ofrece una consideración del mundo del otro más alta de lo que es posible transferir a la vida práctica. Se hacen presentes las inflaciones del medio dinero cuando el dinero no puede ser reutilizado con el valor que se le había adjudicado[178]. En el arte es típico que las inflaciones se presenten junto con las deflaciones en cuanto que las modas, los nombres y el mecanismo de las galerías llevan a que las obras de algunos artistas se sobrevaloren, y las de otros se infravaloren. En el caso del poder, la inflación consiste en que se ofrece una política que no se puede realizar[179]. La técnica moderna de la comunicación política, que consiste en difundir sólo buenas intenciones, re-

[176] Un caso específico, relacionado con esto, es el relativo a la inflación de la filosofía kantiana en el último decenio del siglo XVIII: para el estudio de este caso véase Niklas Luhman: «Theoriesubstitution in der Erziehungs-wissenschaft: Von der Philantropie zum Neuhumanismus», en id., *Gesellshaftsstruktur und Semantik*. vol. 2, Frankfut 1981, pp. 105-194. Otro ejemplo, que ha de reportarse a un interés por los individuos que se estimula socialmente, lo trata Wolfgang Walter, *VererbungundGesellschaft: Zur Wissenssoziologie des Hereditären Diskurses. Dissertation*, Bielefeld 1989.

[177] Alban J. Kraislheimer, *Studies in Self-Interest: From Descartes to la Bruyere*, Oxford 1962, p. 113. En consideración a las consecuencias, habla de un «debasemen of spiritual currecy». En el jansenismo, en el pietismo, etc., se llegó a un contramovimiento fundamentalista. En los Estados Unidos actuales, Parsons distigue en la religión, *trends* infrancionarios (*social activism) y trends* deflacionarios (*fundamentalism*), Cf. op. cit. (1980), p. 212.

[178] Debido a este motivo únicamente pueden tener validez como un índice de inflación los aumentos generales de precios, porque cuando se acepta dinero no está aún establecido en qué se gastará.

[179] Véase en el contexto de un estudio histórico efectuado con los instrumentos teóricos elaborados por Parsons, Mark Gould, *Revolution in the Development of Capitalism: The Coming of the English Revolution*, Berkeley Cal. 1987, en particular pp.54 ss. y 230 ss. El rey de

fleja ya una continua inflación, mientras que la devaluación de los símbolos tiene lugar porque las palabras de los políticos son totalmente previsibles. De vez en cuando está bien, entonces, recordar a los políticos que sólo los dioses pueden transformar las relaciones mediante palabras.

El panorama que hemos trazado muestra que la función de los medios (ofrecer una motivación improbable) tiende a la inflación. Los medios introducidos compelen a la confianza y a la confianza de la confianza de los otros y, precisamente por esto, tienen una alta tolerancia para la inflación. Por eso tiene poco sentido la búsqueda de situaciones de equilibrio en las que no se den ni inflación ni deflación y considerarlas como óptimas. Pueden ocurrir inflación y deflación al mismo tiempo y sólo los medios altamente centralizados como, por ejemplo, el dinero lo vuelven improbable. Desde el punto de vista, sin embargo, se ha discutido de «estanflación». Las deflaciones se manifiestan más bien en la forma de movimientos de corrección, por ejemplo, la insistencia (en contra de la gran teoría de la sociología norteamericana) en lo empírico, los movimientos de regionalización en la política, el fundamentalismo en la religión. De todos modos aun en la inflación/deflación se trata de una forma de dos partes y de una línea de separación que se ha de entender sólo como límite por superar, y no como una situación perfecta.

(7) Como último punto de vista para la confrontación entre los diversos medios proponemos la pregunta de si y en qué medida están la capacidad de funcionar como catalizadores de la formación de los sistemas. Está claro que existen conexiones entre la diferenciación de los medios y la diferenciación de los sistemas de función de la sociedad moderna. Está claro que la economía moderna presupone la codificación binaria de la propiedad a través del dinero, y que la política moderna presupone la codificación binaria del poder a través del derecho. Por otra parte, estos dos ejemplos muestran distinciones que dejan entender que la formación del sistema sigue algunas regularidades propias. De esta manera el sistema político y el sistema jurídico, en cuanto sistemas autopoiéticos distintos, se diferencian con códigos distintos; no así la propiedad y el dinero. No hay, pues, ninguna congruencia que resulte automáticamente entre la formación de los medios y la formación de los siste-

Inglaterra pone al descubierto los medios de su poder a falta de una subestructura administrativa, provocando de esta manera la revolución.

mas; pero sin duda hay una clara prevalencia de esos casos en los que un sistema se caracteriza por la utilización de un medio.

Ciertamente la condición más importante de tal conexión es que el código de un medio sea idóneo para definir la unidad de un sistema a diferencia de los otros sistemas de su entorno. Los medios que no tienen una codificación centralizada, en particular las relaciones de valor, no tienen ninguna oportunidad de formar sistemas que puedan ser distintos. Y, en efecto, la atribución de una atribución a la política o a la economía, al derecho o a una relación íntima, es cuestión que se decide según el código al que se orienta.

Pero esto sólo no es suficiente. Las operaciones que el medio (no obstante la improbabilidad de la combinación de selección y motivación) hace posibles, deben ser idóneas para la activación y la clausura de un contexto autopoiético de reproducción. Deben poder organizar recursivamente algunas anticipaciones y recursos, es decir, no deben sólo manifestarse de vez en cuando y de manera aislada. Los medios, en otras palabras, deben poder concatenar las comunicaciones. Al mismo tiempo deben volverse independientes de la identidad de las partes de la comunicación y de su memoria. Además, es ventajoso el que la comunicación pueda producirse no de una manera estrictamente lineal, en una secuencia uno a uno, sino que esté abierta, predispuesta a ramificaciones y a constelaciones imprevisibles. El vínculo que se produce en una comunicación debe ser relevante para otras comunicaciones, aunque sólo más tarde se decida para qué con más precisión.

El arte puede satisfacer este requisito sólo con dificultades y, por eso, su potencial para la formación de un sistema es escaso. En cambio, el dinero realiza de manera óptima este presupuesto. Conserva su valor aunque cada pago borre el recuerdo de las estructuras (precios, condiciones de transacción) que lo hubieran motivado[180] y, no obstante, aunque sea en cantidades continuamente distintas, queda en condiciones siempre una operación del sistema de la economía.

En este contexto además es significativa la condición técnica del código, de la que ya habíamos hablado, es decir, el hecho de que el atravesar el límite

[180] Sobre las abastracciones con la que se reacciona a este hecho, véase Dirk Baecker, Das Gedächtnis der Wirtschaft en Theorie als Passion, editado por Dirk Baecker et al., Frankfurt 1987, pp. 519-546.

en virtud del cual se pasa del valor positivo al negativo es independiente de las numerosas constelaciones concretas de sentido: ese atravesar, en otros términos, está descondicionado en el plano psicológico y moral; y todo esto se verifica sin que la opción entre valor positivo y valor negativo pierda claridad, sin que haya un repliegue hacia generalizaciones vagas que requerirían interpretaciones. Aun bajo este aspecto el dinero representa un caso óptimo porque cuando se paga no existe ninguna duda de que se paga ni de cuánto se paga.

El saber verdadero y el derecho se dan en unidades cualitativas, sin embargo, garantizan ellos mismos una alta capacidad de ramificación y de reutilizabilidad. Pero exigen instancias (publicaciones, organizaciones) a las que se puede referir cuando la distribución de los valores de los códigos no está clara. Quien regularmente toma aspirina para protegerse del infarto cardíaco ante quienes se admiren, puede apoyarse en los resultados relativos de la investigación. Si se impide la entrada al estacionamiento del condominio donde está la propia oficina, se trata de un caso que puede clarificarse en los tribunales, no en la bolsa de valores. Es típico que, en el caso de los códigos altamente tecnificados y de los correspondientes programas de este tipo, los profanos deben caer en la cuenta de que todo aquello en lo que en origen habían pensado no es absolutamente relevante. Esto no significa, no por último, que aun la valoración moral deba ser dejada a un lado, porque la atribución de los valores del código positivo o negativo no puede ser correlativa a la distinción entre estima y desestima que caracteriza a la valoración moral[81]. Precisamente de esta eficiencia técnica, sin embargo, depende el hecho de que —y la medida en que— los medios puedan formar sistemas altamente complejos y operacionalmente cerrados, es decir, sistemas que se autodelimitan y se autorreproducen.

Una vez que se ha efectuado una selección, su utilización ulterior puede definirse también como circulación del medio. La expresión es comprensible sólo en un plano histórico, dado que no se puede absolutamente hablar de

[81] Esta es sólo otra versión de la constatación que ya habíamos formulado y según la cual, una vez que los medios de comunicación simbólicamente generalizados se han diferenciado, la sociedad no puede imponer ya ningún supracódigo. Esto, sin embargo, no excluye la moral a su vez sea libre de valorar qué cosa quiere y cómo la quiere.

«círculo»[182]. En última instancia se trata del aspecto dinámico de la diferencia entre medio y forma. Aun si todo acoplamiento del sustrato medial que lleve a la construcción de formas, vuelva a dejar libre al mismo medio para la construcción de nuevas formas, en los sistemas autopoiéticos debe ser posible alcanzar algo más que una especie de simple pulsación; y precisamente los medios simbólicamente generalizados están predispuestos para que, con las determinaciones alcanzadas se pueda hacer algo. Funcionan como una complejidad ya reducida, como absorción de la incertidumbre, como premisa para ulteriores operaciones. Cada suma de dinero obtenida está disponible para pagos ulteriores. Si se han establecido algunas verdades, se puede partir de ellas sin deber examinarlas de nuevo, y si existe un poder capaz de imponerse, todos pueden contar con que también los demás seguirán las directrices y que uno no es el único ingenuo. Por otra parte —y a este respecto el concepto de circulación induce al error— esto no significa que las operaciones de empalme sean previsibles. La circulación no es un concepto que haga esperar en un cálculo y en una planificación. El que paga no puede prever qué hará el destinatario con el dinero, e incluso si en condiciones particulares eso debiera quedar bajo control jurídico, más tarde el siguiente destinatario será imprevesible. También en los programas incondicionales del derecho la profundidad de la vista no va mucho más alla[183]. Basten como ejemplo las dificultades para valorar de qué manera una transformación de la ley del divorcio actúa en las relaciones de poder de los matrimonios. La circulación de los símbolos de los medios sirve ciertamente para la formación de un sistema, porque los símbolos pueden circular sólo en el sistema. Sin embargo sería falso inferir de esto la posibilidad de planificar el sistema o la posibilidad de guiarlo. En particular la eficiencia técnica del medio en la estructura de su código y en la difusión de los efectos vinculantes depone no a favor sino en contra una posibilidad de guiar el sistema.

[182] Originariamente la metáfora del círculo tenía un significado cosmólogico: simboliza la unidad de movimiento e inmutabilidad. Después, el siglo XVII se ocupó de llevar este símbolo del cielo a la tierra, ya que ni la circulación de la sangre ni la circulación del dinero presienten la manera rigida de un círculo.

[183] Los juristas que utilizan una praxis decisional dirigida a las consecuencias, y hoy todos lo hacen, tienen ilusiones que parecen incomprensibles. De hecho, sin embargo, al final de la decisión no cuentan las consecuencias reales, pero únicamente aquéllas que el jurista, con un juicio informado quisiera producir.

Las diferencias en la capacidad de formar un sistema que contradistinguen a cada medio de comunicación simbólicamente generalizado, caracterizan también el rostro de la sociedad moderna. Junto con otros factores, esas diferencias llevan a un crecimiento desigual de los sistemas de función, y por tanto también a una desigual distribución del dispendio de comunicación y de la visibilidad de que se sirven las funciones, sin que en la base de todo esto se esconda una racionalidad o una jerarquía de las mismas funciones. La sociedad no crece como levadura, no se vuelve más grande, más diferenciada, más compleja de manera uniforme, como pensaban las teorías del progreso del siglo XIX (las cuales podían pensar, así, porque concebían la sociedad sólo como sistema económico). En cambio, la sociedad vuelve más complejos algunos ámbitos funcionales y deja que otros se deterioren. Este desequilibrio ha constituido siempre un motivo para la crítica de la civilización, ya sea que se dirija hacia la religión, como a la filosofía de la restauración; ya sea que se dirija hacia la razón, como Habermas. Sin embargo, las investigaciones más recientes efectuadas en el ámbito de la cibernética y de la teoría de sistemas demustran que éste es un fenómeno completamente normal, que puede ser corregido sólo por la evolución[184].

También desde puntos de vista relacionados con la teoría de la evolución es importante distinguir entre los medios de comunicación simbólicamente generalizados y los sistemas que se forman a través de ellos. Los medios pueden nacer y diferenciarse antes de que existan sistemas de función correspondientes.

La necesaria codificación para la formación de un sistema, la tipología de su programa y su semántica particular pueden prepararse de manera provisional. Existen *preadaptive advances*[185] cuyos inicios pueden localizarse hasta la antigüedad. Se pueden deducir ejemplos particularmente claros al

[184] Un punto importante de partida fue Magoroh Maruyama, «The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Causal Processes», «General Systems» 8 (1963), pp. 233-241 y las investigaciones sobre el feedback positivo que se relacionan con aquel trabajo. Cf. también Alfred Gierer, «Generation of Biological Patterns and Form: Some Physical, Mathematical and Logical Aspects», «Progress of Biophysics and Molecular Biology» 37.

[185] Volveremos por lo mismo en este punto en el cap. III (1981), pp. 309-331: id. *Die Physik, das Leben und die Seele: Anspruch und Grenzen der Naturwissenschaft*, 4a. de. Munich 1988, particularmente pp. 121 s.

considerar la extensión de la economía monetaria en la antigüedad y después nuevamente a partir del alto Medioevo, o bien considerar la elaboración jurídica del caso individual y los intentos de llegar a una sistematización conceptual del derecho, que son de procedencia esencialmente romana, y, sin embargo, también inglesa. Sin estos trabajos de preparación no hubiera sido posible realizar el paso de una sociedad estratificada a una sociedad funcionalmente diferenciada. Como siempre sucede cuando se presentan estos *preadaptive advances*, es decisivo disponer de un contexto provisional que estabilice las adquisiciones sin que se hayan formado los sistemas que más tarde nos llevarán a una clausura operacional y a la autonomía autopoiética de los ámbitos de funciones correspondientes. De hecho, cuando se llega a la formación de un sistema, puede partirse del presupuesto de que las operaciones del tipo necesario para la formación del sistema siempre han existido, y que las delimitaciones impuestas por un orden más antiguo puedan disminuirse gradualmente como, por ejemplo, el resquebrajamiento de las jurisdicciones feudales o las clericales, los sistemas duales monetarios del Medioevo, la condición de siervos propia de la gleba, o el vínculo de la propiedad de la tierra a los nobles.

## IX. Efectos en la evolución del sistema social

Si se quiere saber en qué medida y con qué consecuencias los medios de comunicación simbólicamente generalizados determinan la sociedad moderna y condicionan su desarrollo ulterior, no se debe pensar únicamente en la falta de armonía en su crecimiento. Desde otros aspectos su eficacia también está limitada, porque las oportunidades se encuentran precisamente en la limitación. La sociedad no es un juego cuyo resultado sea siempre cero. Desarrolla complejidades mediante idóneas reducciones de la complejidad.

Los puntos de vista más importantes que hemos de considerar se encuentran en las reflexiones que preceden y deben sólo extrapolarse y presentarse. Antes que nada, por más compleja que sea la normalización de su uso (por ejemplo en la relación con el dinero), los medios nunca ordenan toda la vida cotidiana. El amor se debe probar en la vida cotidiana, no como vida cotidiana. Si se quiere apreciar el arte, antes se debe saber dónde es posible encontrarlo. El titular del poder también tiene necesidad de una estancia, de

un escritorio, de un teléfono. Cuando los medios organizan la autopiesis de un sistema, siempre hay en este sistema mucha más comunicación de lo que es el mínimo autopoiético (así como una célula contiene muchas más moléculas químicas de las que realizan la autopoiesis en un sentido estricto). Precisamente en esta coordinación del comportamiento de la vida cotidiana con un proceso autopoiético, consiste el «plusvalor» que puede alcanzarse a través de la formación de sistemas. La autopoiesis de la economía consiste en la reproducción de pagos a través de pagos[186]; pero, naturalmente, no existe ningún sistema de la economía que prevea sólo esto y nada más.

Sobre el hecho de que ninguno de los códigos de los medios pueda alcanzar congruencia con el código moral, ya hemos llamado la atención varias veces. En la medida en que la diferenciación de la sociedad en sistemas de función se apoya en medios de comunicación simbólicamente generalizados, esta distancia con respecto a la moral se vuelve una orientación que fluctúa libremente, que al mismo tiempo molesta y da apoyo; pero en todo caso, no se vuelve el principio último de fundación racional.

Esta situación permite comprender fácilmente que no se puede mantener más ni siquiera aquella congruencia que venía de las culturas altamente desarrolladas; es decir, la congruencia entre moral y religión, con su teología de cielo/infierno. No se puede (y ni siquiera es necesario) impedir a los predicadores que moralicen. Siempre es bueno emplearse por el bien. En una sociedad secularizada, en efecto, las dificultades de la religión con frecuencia se superan también con la moral. La misma religión, sin embargo, haría bien en distanciarse de la moral. Si para esto es suficiente el viejo mecanismo que consistía en el apropiarse de un comportamiento inconsistente, es decir: pecado y arrepentimiento, o bien si es suficiente hacer aparecer el juicio universal como sorpresa para justos y pecadores, es cosa que se puede poner en duda. En todo caso, lo relevantes es esto: que ya desde el tiempo de la religión, en la regla de duplicación de inmanencia/trascendencia (que naturalmente no puede reflejarse como regla de duplicación) tiene un propio código, el cual, de la misma manera que los códigos de preferencia de los medios, se encuentra

[186] Sobre esto Niklas Luhmann, *Die Wirtsbaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1988.
[187] Sobre esto, más detalladamente, Niklas Luhmann, «Die Ausdifferenzierung der Religion», en id. Gesellshaftsstruktur und Semantik, vol. 3, Frankfurt 1989, pp. 259-357.

cruzado con respecto a la moral[187]. Sin embargo, aun con este código la religión no puede alcanzar ningún control de los medios de comunicación simbólicamente generalizados. En otros términos, no puede ofrecer ningún supracódigo, sino solamente un modo propio de describir el mundo.

Por último, hemos de considerar que los medios de comunicación simbólicamente generalizados son aptos sólo para ámbitos de funciones en los cuales el problema que se debe resolver y el éxtio que se quiere obtener se encuentran en la misma comunicación. La función de los medios, entonces, se desarrolla cuando la selección de una comunicación puede ponerse como fundamento de otras comunicaciones como su premisa. Por eso éstos no son aptos para ámbitos de comunicación cuya función sea la de una transformación del entorno -ya sea una transformación de estados físicos, químicos, biológicos, ya sea una transformación de cuerpos humanos, o bien una transformación de estructuras de la conciencia.

Por este motivo no hay medios de comunicación simbólicamente generalizados para la teología, para el tratamiento de los enfermos y para la educación. En estos casos no se presenta el problema que pone en movimiento la autocatálisis de los medios simbólicamente generalizados, es decir, el problema de una probabilidad muy alta de rechazo. Al menos para el tratamiento de los enfermos y para la educación se han especificado sistemas sociales de funciones que deben resolver sus problemas sin disponer de un medio propio de comunicación y que, por eso, dependen sustancialmente de la interacción organizada. Ninguno de los tres ámbitos de problemas está dominado por un sólo medio de comunicación: ni por la verdad, y ni siquiera por el dinero, porque el estado de desarrollo que han alcanzado actualmente sería impensable sin una ciencia diferenciada y sin economía de mercado[188]. Es necesario partir del hecho de que, por grande que sea el significado de los

[188] Afirmamos de manera explícita también sobre la tecnología esta autonomía de los esfuerzos (naturalmente, siempre comunicativos) dirigidos al exterior, es decir, vemos también, y precisamente en la tecnología actual, algo más que ciencia aplicada. Innumerables problemas tecnológicos —desde la construcción de vías férreas hasta la seguridad de la tecnología moderna— no pueden ser resueltos mediante la «lectura», sino que dependen de la construcción y experimentación en lo que se refiere a los dispositivos que se quieren instalar. Se entiende que es necesario personal con formación científica. Pero su formación no consiste en investigación, sino en educación.





medios de comunicación simbólicamente generalizados, la diferenciación del sistema de la sociedad no puede seguir simplemente el esquema de los medios, sino que se orienta conforme a los problemas que la sociedad debe resolver al nivel de desarrollo que ha alcanzado.

Estas reflexiones sobre el contexto social de los medios de comunicación simbólicamente generalizados pueden ayudarnos, finalmente, a resolver el dilema del medio del valor. No se trata, como hemos visto, de un medio de comunicación simbólicamente generalizado que se haya desarrollado plenamente. Falta un código central y, por tanto, también una diferencia clara entre codificación y programación; faltan símbolos simbióticos (lo cual no impide que se llame valor a la vida) y falta el potencial para la formación de un sistema. Lo que, sin embargo, justifica que se hable otra vez de un medio y del acoplamiento amplio de un gran número de posibilidades de acción, desde puntos de vista relativos al valor que, en el caso individual, adquieren una forma con base en consideraciones de valor. Sin embargo son irrefutables también la autonomía, la diferenciación y el específico universalismo de este medio. Todos los valores de los otros medios, como la verdad o la riqueza, el amor, la belleza o el poder, en el medio del valor son sólo unos valores entre otros y cuando se trata de valores en cuanto valores no se puede aplicar el manejo de la contingencia que es específico de otros medios. Por otra parte, la motivación para la aceptación no se produce, sino que se presupone. En estas relaciones de valor vemos un medio de relación entre medios de comunicación que tienen una plena capacidad funcional y el resto de la sociedad: de aquí la posibilidad de su inmediata transposición al comportamiento de la vida cotidiana a través de la referencia imperceptible y obvia a los valores; de aquí las posibilidades de referencia a la moral y a la religión[189]; de aquí la importancia complexiva de las relaciones de valor que condena también la educación, el tratamiento de los enfermos y, recientemente, aun las tecnologías, a la consideración de los valores. De aquí la necesidad de renunciar a la codificación central. La específica modernidad de los valores consiste, por último, en que éstos, ya sea como forma ya sea en todas sus aplicaciones, no llevan a la

[189] Como muestra en particular, una discusión reciente sobre la «religión civil»; sobre esto, véase Niklas Luhmann, «Grundwerte als Zivilreligion: Zur Wissenschaftlichen Karriere eines Themas», «Archivio di Filosofia» 46 No.2-3 (1978), pp. 51-71

unidad, sino a la diferencia.

En el concurso de todos los medios de comunicación—el lenguaje, los medios de difusión y los medios simbólicamente generalizados— se condensa lo que con expresión complexiva se podría llamar cultura. Con respecto a esto condensación debe significar que, a través de la reutilización en diversas situaciones, el sentido a veces utilizado, por una parte, sigue siendo el mismo (porque de otra manera no habría ninguna reutilización) pero, por otra, se confirma y, por tanto, se enriquece de significados que ya no pueden reducirse a una fórmula. Esto deja suponer que el excedente de alusiones de sentido sea un resultado de la condensación y de la confirmación del sentido, y que la comunicación sea aquella operación que produce de esta manera su propio medio.

Estas reflexiones dejan un cierto escepticismo ante las posibilidades de una teoría de la cultura. El exceso de alusiones que se actualiza en todo sentido, y precisamente la concreción de las condensaciones fundadas en éste, admiten sólo una procesualización selectiva. Hay que decir algo, y esto significa: no otro. Se pueden pensar procedimientos interpretativos o hermenéuticos que se ocupen del sentido y luego, a través de sus propios resultados, condensen un sentido propio. Pero con esto se repite sólo, aunque de una manera genial, el problema del cual hemos partido.

Un análisis estructural de las posibles formas de la cultura podría partir del problema de la confrontación y del control. La ampliación de las posibilidades de confrontación y de control comienza con la escritura, y a través de la imprenta continúa hasta la actual elaboración de las informaciones por medio de computadoras. Sin embargo, se trata también aquí de una confrontación entre datos capturados y memoria (en donde ambos son unidades internas). El control comparativo —como es necesario decir para recalcar la contraposición con respecto al concepto inglés de control— no lleva absolutamente a dominar la causalidad: al contrario, tiende a hacer conciencia de que una tal posibilidad de dominio no existe.

Si se pone la pregunta de cuáles son las formas semánticas con las que la sociedad reacciona ante el crecimiento de posibilidades de control, nos encontramos antes que nada en semánticas orientadas al fin. Después de la introducción del alfabeto se llega al descubrimiento de la teleología como una posibilidad de ordenar materiales que se vuelven más complejos conforme a

las perspectivas de unidad y mediante el recurso al tiempo. La idea es ésta: los movimientos culturales tienen un fin natural en el que descansan y alcanzan un estado de perfección; y entonces es posible confrontar informaciones relacionadas con lo que dicen ya sea por el logro de este fin como por el fracaso. (Por eso la perfección debe pensarse como corruptible y la naturaleza debe pensarse normativamente). Nosotros conocemos este modelo teórico bajo el nombre de Aristóteles.

El crecimiento de las posibilidades de confrontación y de control a través de la imprenta sabotea esta teleología de la naturaleza. En parte, en general, se abandona la orientación hacia un fin que se produciría en el tiempo (y, por tanto, también a un inicio que tendría lugar en el tiempo) y se reestructura el conocimiento de la naturaleza con el auxilio de leyes de la naturaleza o de principios de equilibrio[190]. En parte se subjetiviza la teleología, por lo que ahora ya no es importante el fin natural bueno de un movimiento natural (comprendido el humano), sino una anticipación mental (y en este sentido también conforme con la memoria), que a su vez produce el actuar humano con sus consecuencias[191]. La racionalidad moderna de la factibilidad se refiere, entonces, a la cuestión de si, y en qué medida, tenga éxito. Una de las consecuencias de esta bifurcación, relacionada con el nombre de Descartes, de existencias extendidas y mentales, es el rechazo a la idea de una racionalidad del mundo con la consecuencia, que se desarrolla una cultura extremadamente inquieta. Se fija en la forma de una inmensa memoria lo que se esperaba y, entonces, en las nuevas informaciones es necesario reconocer que lo que se ha verificado no es como lo que se esperaba. Entonces el sistema debe activar nuevos medios, o bien debe corregir sus memorias para llevar al estadio más reciente lo que se puede esperar. La confrontación entre el estado del ser y el estado del deber ser se vuelve un problema continuo, y las continuas necesidades de corrección arruinan gradualmente esas relaciones que se habían presupuesto. Al final no quedan más que valores como formas de la autoafirmación de la cultura.

[190] Véase Edgar Zilsel, «The Genesis of the Concept of Physical Law», «Philosophical Review» 51 (1942), pp.245-279.

[191] Sobre esta rama del desarrollo de ideas, Niklas Luhmann, «Selbstreferenz und Teleologie in gesellschaftstheoretischer Perspektive», en id. *Gesellshafts-struktur und Semantik*, vol. 2, Frankfurt 1981, pp. 9-44

Si la invención de la computadora, que antes que nada amplía aún más sólo las posibilidades de control en el sentido de la confrontación entre informaciones y memoria, puede cambiar algo en todo esto, es cosa que no se puede prever con seguridad. Con lo cual queda abierto el problema de que, en relación con estas posibilidades, se condensa como cultura. Es más bien improbable que la computadora pueda acrecentar el nivel medio de satisfacción de las expectativas. Lo que se puede alcanzar es una mejor y más rápida organización de la complejidad. Con esto aun las expectativas pueden ser examinadas mejor antes de ser memorizadas, pero siempre sólo con la ayuda de la técnica del control comparado, es decir, referida siempre sólo al pasado. No hay que temer que esto pueda llevar a una cultura calculada, porque las formas del sentido se condensan únicamente en la comunicación misma. Más bien será necesario hacer la hipótesis de que la aceleración de las operaciones de control será el momento en el que la cultura debe reaccionar, y podrá hacerlo, entonces, renunciando a una valoración positiva de la estabilidad temporal.

Análisis estructurales de este tipo tienen, sin embargo, sólo el valor de ejemplo. En el mejor de los casos comprenden perspectivas individuales que no están adecuadas con el entero complejo de la cultura moderna, no lo pueden reducir a un problema fundamental. Aun si, en una situación altamente compleja de este tipo, se debe renunciar a una descripción de la complejidad fenomenológica, sin embargo, permanece la posibilidad de trabajar con análisis genéticos. Cabe la pregunta de cómo se verifica lo que se verifica, aun si no se puede explicar por qué es de esa manera. Para los fines de un análisis genético de esta naturaleza ayuda el uso de una teoría de sistemas que pretende exactitud en la determinación de las operaciones que el sistema, con sus límites, que produce y reproduce. Por esta razón en este capítulo permanecimos fieles al concepto de comunicación. Una teoría que se empalme y que pueda proveer sólo un análisis genético y ninguna explicación de los fenómenos, hoy lleva el título de «evolución», de ésta nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

## Capítulo 3

# Evolución

### I. Creación, planificación, evolución

La sociedad es el resultado de la evolución. Es posible que, comparadas con los niveles alcanzados por la epistemología y por la metodología contemporánea, las explicaciones que la teoría de la evolución está en capacidad de aportar puedan resultar insatisfactorias. Sin embargo, hoy no disponemos de ninguna otra teoría capaz de explicar la construcción y la reproducción del sistema social de la sociedad.

Evolución, en realidad, es sólo un término. En el curso de los análisis que desarrollaremos nos servirá de hilo conductor de nuestras reflexiones *la paradoja de la probabilidad de lo improbable*[1]. Quienes hacen estadísticas lo consideran como una simple trivialidad (o como una falsa aplicación de conceptos estadísticos). En efecto, basta con que se considere una totalidad cualquiera de caracteres, como puede ser la peculiaridad de un determinado individuo, y que se haga la pregunta sobre las condiciones por las que se produjo el encuentro de los caracteres que la definen, para caer en la cuenta inmediatamente de que esa peculiaridad es el resultado de un encuentro casual y que, por lo tanto, como tal, es extremadamente improbable. Sin embargo, por otra parte, se trata de una improbabilidad que existe y por eso mismo es completamente normal. La estadística puede ignorar este problema y quizá esté obligada a ignorarlo. La teoría de la evolución, en cambio, encuentra su punto de partida precisamente en la solución de esta paradoja. Traslada el

[1] Sobre el improbable probable. Cf. Edgar Morin, *La Méthode* vol. 1, París 1977, pp. 294 ss.

Si la invención de la computadora, que antes que nada amplía aún más sólo las posibilidades de control en el sentido de la confrontación entre informaciones y memoria, puede cambiar algo en todo esto, es cosa que no se puede prever con seguridad. Con lo cual queda abierto el problema de que, en relación con estas posibilidades, se condensa como cultura. Es más bien improbable que la computadora pueda acrecentar el nivel medio de satisfacción de las expectativas. Lo que se puede alcanzar es una mejor y más rápida organización de la complejidad. Con esto aun las expectativas pueden ser examinadas mejor antes de ser memorizadas, pero siempre sólo con la ayuda de la técnica del control comparado, es decir, referida siempre sólo al pasado. No hay que temer que esto pueda llevar a una cultura calculada, porque las formas del sentido se condensan únicamente en la comunicación misma. Más bien será necesario hacer la hipótesis de que la aceleración de las operaciones de control será el momento en el que la cultura debe reaccionar, y podrá hacerlo, entonces, renunciando a una valoración positiva de la estabilidad temporal.

Análisis estructurales de este tipo tienen, sin embargo, sólo el valor de ejemplo. En el mejor de los casos comprenden perspectivas individuales que no están adecuadas con el entero complejo de la cultura moderna, no lo pueden reducir a un problema fundamental. Aun si, en una situación altamente compleja de este tipo, se debe renunciar a una descripción de la complejidad fenomenológica, sin embargo, permanece la posibilidad de trabajar con análisis genéticos. Cabe la pregunta de cómo se verifica lo que se verifica, aun si no se puede explicar por qué es de esa manera. Para los fines de un análisis genético de esta naturaleza ayuda el uso de una teoría de sistemas que pretende exactitud en la determinación de las operaciones que el sistema, con sus límites, que produce y reproduce. Por esta razón en este capítulo permanecimos fieles al concepto de comunicación. Una teoría que se empalme y que pueda proveer sólo un análisis genético y ninguna explicación de los fenómenos, hoy lleva el título de «evolución», de ésta nos ocuparemos en el capítulo siguiente.

# Capítulo 3

# Evolución

## I. Creación, planificación, evolución

La sociedad es el resultado de la evolución. Es posible que, comparadas con los niveles alcanzados por la epistemología y por la metodología contemporánea, las explicaciones que la teoría de la evolución está en capacidad de aportar puedan resultar insatisfactorias. Sin embargo, hoy no disponemos de ninguna otra teoría capaz de explicar la construcción y la reproducción del sistema social de la sociedad.

Evolución, en realidad, es sólo un término. En el curso de los análisis que desarrollaremos nos servirá de hilo conductor de nuestras reflexiones *la paradoja de la probabilidad de lo improbable*[1]. Quienes hacen estadísticas lo consideran como una simple trivialidad (o como una falsa aplicación de conceptos estadísticos). En efecto, basta con que se considere una totalidad cualquiera de caracteres, como puede ser la peculiaridad de un determinado individuo, y que se haga la pregunta sobre las condiciones por las que se produjo el encuentro de los caracteres que la definen, para caer en la cuenta inmediatamente de que esa peculiaridad es el resultado de un encuentro casual y que, por lo tanto, como tal, es extremadamente improbable. Sin embargo, por otra parte, se trata de una improbabilidad que existe y por eso mismo es completamente normal. La estadística puede ignorar este problema y quizá esté obligada a ignorarlo. La teoría de la evolución, en cambio, encuentra su punto de partida precisamente en la solución de esta paradoja. Traslada el

[1] Sobre el improbable probable. Cf. Edgar Morin, *La Méthode* vol. 1, París 1977, pp. 294 ss.

problema en el tiempo y busca explicar cómo es posible que surjan y que luego funcionen como normales algunas estructuras que cada vez están más cargadas de presupuestos, es decir, que son cada vez más improbables. No es difícil notar que se trata sólo de una formulación distinta de la pregunta más común: ¿cómo es posible que, no obstante la ley de la entropía, surja una neguentropía? En substancia, para usar todavía término distintos, se trata de la morfogénesis de la complejidad[2].

De esta manera, evolución significa, antes que nada, que crece el número de presupuestos sobre los que se apoya cierto orden. A través de un proceso en el que se autorrefuerzan las desviaciones de los principios fundamentales de la distribución, igual surge un orden en el que se pueden esperar con mayor o menor seguridad posiciones, dependencias, expectativas, que dependen precisamente de ese orden. En general, se hace improbable la igual probabilidad de que un determinado acto de comunicación tenga lugar en un determinado momento. Algunas probabilidades específicas se condensan en forma de expectativas pero, en una situación en la que fundamentalmente no existe seguridad para ninguna expectativa, se advierte que, en sí, las expectativas son improbables.

En el ámbito de la importancia de este problema están disponibles distintas perspectivas teóricas con respecto a las cuales la teoría de la evolución debe perfilarse. Desde hace mucho tiempo la admiración por la complejidad de la construcción del mundo ha provocado, como reacción, el recurso a las teorías de la creación. La génesis de un orden complejo ha sido atribuida a una causa inteligente y la admiración por el mundo se desvió hacia la admiración por Dios. El orden es la ejecución de un plan. La unidad del orden se duplica idealmente en causa y efecto. La causa es el Dios de la creación, el efecto en el que la causa se manifiesta es el mundo. Pero esta explicación es convincente sólo para quien tiene fe.

[2] Esta es una opinión muy común. Véase, por ejemplo, J.W.S. Pringle, «On the Parallel Between Learing and Evolution». «Behaviour» 3 (1951), pp. 174-215; Walter Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs N.J., 1967, pp 50 s., 62 ss.; *Gerd Pawelzig, Dialektik der Entwicklung Objektiver -Systeme*, Berlín 1970, pp. 135 ss.; Gerhard Lenski. *Social Structure in Evolutionary Perspective*, en Approaches to the Study of Social Structure, editado por Peter Blau, Londres, 1976, pp. 135-153.

Otro impedimento estaba constituido por los presupuestos ontológicos del pensamiento tradicional, y se combinaba con el escaso potencial analítico de la ciencia. Se hablaba de tipos y de géneros de los seres vivientes, los cuales debían ser tratados conforme al esquema ser y no ser. Desde la antigüedad se conocían formas mixtas, más o menos legendarias, agrupadas bajo la etiqueta de monstruos; pero a ellas se les negó todo valor de orden. De todos modos tenían la función de aportar la contraprueba de la existencia del orden perfecto y de la armonía de la naturaleza: cuando algo fracasa, se parece a un monstruo. Este orden de las especies, que adjudicaba a las liebres un número suficiente de hijos para que las zorras tuvieran qué comer, no podía explicarse de otra manera que con el recurso a la teología.

La teoría de la evolución ofrece una alternativa que parece escaparse de todo control: una verdadera inconveniencia teológica para el siglo XIX y siguientes. Sin embargo, el siglo XVIII ya había debilitado algunas premisas de la explicación teológica. Con el fin de evitar confusiones en la teología dogmática, el creador comenzó a ser llamado «providencia». Y se le daba tiempo. No había creado todo el mundo de una sola vez. Continuaba creándolo todavía[3]. Pero ya no mediante obras y milagros, ya no con el «movimiento de un dedo», ya no con «mano invisible». Al mismo tiempo se descubrió la historia. Por último, el creciente potencial analítico de la investigación geológico biológica —éste fue el problema de Darwin— puso en duda aun la tipología de especies y géneros. Por una parte, quedó claro que las especies fijaban límites rigurosos a los cruzamientos. A esto corresponde un nuevo concepto de población. Por otra parte, sin embargo, la historia aportaba más y más indicadores sobre la variación y sobre la diversificación de las especies.

[3] De este modo Johann George Sulzer, *Versuch über die Glückseligkeit verständinger Wesen* (1754), cita de *Vermischte Philosophische Schriften*, vol. 1, Leipzig 1773, reimpresión Hildesheim 1974, pp. 323-347. Por lo demás, ya desde el siglo XVI, dentro del impulso de una creciente conciencia del progreso, se encuentra la opinión conforme a la cual Dios, aun si no ha creado al mundo poco a poco, lo da La conocer poco a poco, y culminó con la imprenta, con América y con la artillería. Cf. Francois de a Noue, *Discours politiques et militaires*, Basel 1587, reimpresión Genf 1967, pp. 520 y ss. Según la concepción actual, sin embargo, la revolución tiene lugar hacia la mital del siglo XVIII. Cf. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: Study of the History of an Idea*, Cambridge Mass. 1936, pp.242 ss.; Wolf Lepenies *Das Ende der Naturgeschichte: Wandel Kultureller Selbsverständlichkeiten in den Wissen schaften des XVIII und XIX Jahrhunderts*, Munich 1976 m.

También por esto se imponía la necesidad de proyectar la teoría de la evolución como teoría de la historia. Finalmente, la coordinación del todo, la posible conveniencia de lo que se diferencia, se habría explicado históricamente, y no como resultado de una intención específica[4]. Precisamente esto hace interesante la teoría de la evolución para la teoría contemporánea de la sociedad. En efecto, ahora en lugar de la «mano invisible», son las fuerzas de la historia las que actúan de modo invisible, las transformaciones subliminales de la evolución, los motivos y los intereses latentes, que pueden volverse manifiestos sólo con la ayuda de teorías científicas.

¿Pero en qué consiste esta alternativa a las teorías de la creación? ¿En qué consiste exactamente la arquitectura teórica de una teoría de la evolución? Desde hace casi un siglo, la biología tiene dificultad para comprender el diseño complejo de la *natural selection*. En la medida en que los perfiles de los sistemas dentro de los cuales se desarrolla la vida se vuelven más claros, la distinción entre natural y artificial, que originalmente había guiado a Darwin, se sustituye con la distinción entre externo e interno, mediante la cual el concepto de la *natural selection* adquiere el sentido de selección externa. Este principio, tomado de la teoría de la sociedad, se funde con las representaciones de los procesos históricos (en plural o en singular) que ya se habían afirmado: y aquí es necesario decir que en el siglo XIX se concibe la historia de un modo más bien fatalístico y ya no se parte simplemente del presupuesto de que «el hombre hace la historia».

Desde el siglo XVIII este problema se había transformado en la necesidad de determinar modelos de fases del desarrollo histórico. Llamamos a estos modelos teorías del desarrollo, aun dándonos cuenta de que, basándonos en el sentido del término la definición no es totalmente congruente. Aquí se trata de una especie de operacionalización de las teorías del progreso. Y, en efecto, ¿cómo es posible aducir una prueba empírica del progreso si no mediante una confrontación entre diversas fases del proceso histórico?[5]. La

[4] Sobre Darwin como «Historical methodologist», Setephen Jay Gould, «Evolution and the Triumph of Homology, or Why History Matters», «American Scientist» 74 (1986), pp. 60-69.
[5] En el plano metodológico, hoy se puede usar una escala Gutman, la cual, sin embargo, nunca se ha aplicado a la sociedad en su totalidad, sino sólo a ámbitos específicos, como la división del trabajo, religión, el orden político, el derecho. Para una visión de conjunto, cf. Robert L. Carneiro, «Scale Analysis. Evolutionary Sequences and The Rating of Cultures», en *Handbook*

unidad de la historia de la sociedad se reconstruye como distinción de épocas y todo lo que se une a esto se agrega igualmente mediante el recurso a un concepto que es capaz de absorber las anomalías: el concepto de simultaneidad de lo no simultáneo.

A esto corresponde la idea de la historia como proceso. Esta idea ha asumido una forma vinculante en la filosofía de la historia de Hegel. El fundamento de esta idea es la representación, desarrollada en la temporalidad, de una jerarquía de las actividades inferiores y de las actividades superiores; mediante las distinciones dadas de esta manera, la teoría puede probar en lo que es distinto la actividad de lo que es idéntico. Incluye —y se exhibe y para esto hace exhibición de sí misma como metafísica lógica— el momento de la negación, mediante el cual lo que es superior en sí, y que vuelve a sí mismo, comprende a lo inferior, como insuficiente, como privación, como dolor, como algo que debe ser superado. Descubre y comprende en esta negación como propia su libertad. De esta manera, lo que es superior en sí encuentra en sí una contradicción y tiene la alternativa de arruinarse por la contradicción, o bien, como aconseja la filosofía, superar la contradicción. Para poder, de esta manera reflexionar en sí, el principio del devenir debe ser «espíritu». El espíritu se mueve en virtud de su capacidad de operar distinciones hasta alcanzar su forma final «absoluta» en la distinción de sí en sí.

Después de la teoría de Hegel ninguna teoría ha logrado que las teorías sucesivas deban distinguirse de ella. Las ciencias empíricas, al no ser guiadas por una tendencia particular del espíritu, utilizan conceptos de época obtenidos inductivamente. En ellas la idea de una unidad del proceso ha dado lugar a numerosas controversias que hoy ya no están vigentes: a la caracterización (y después naturalmente al rechazo de la caracterización) de este proceso como un proceso continuo, lineal, regular, necesario, absolutamente orientado hacia el progreso[6]. Si la teoría de la evolución debiera determinar de esta manera su

*of Method in Cultural Anthropology*, editado por Raoul Naroll, Ronald Cohe, Garden City N.Y. 1970, pp. 834-971).

[6] Con respecto a esto Spencer, que estuvo al centro de esas controversias, fue al mismo tiempo cauto y descuidado. Véase, por ejemplo, la crítica de tales hipótesis en *Principles of Sociology*, vol. I, 3a. ed., Londres 1885, pp. 93 ss., y *First Principles*, 5a ed., Londres 1887, p. 517: «esa evolución puede terminar únicamente cuando se alcanza la mayor perfección y la más completa felicidad». Cien años después, sin embargo, podemos seguir aceptando todo esto; naturalmente, agregando que la evolución ¡aun no termina!

objeto, entonces, sería sin lugar a dudas rechazada[7]. Sin embargo, en la base de todo esto está una confusión que debería ser fácil superar con un mínimo de cuidado conceptual.

El juicio que hoy se da sobre estas distinciones de épocas es más bien escéptico[8]. El mismo juicio tiene valor también para las teorías de los procesos evolutivos globales, que se han inspirado, precisamente, en los modelos construidos sobre distinciones de épocas. Independientemente de la valoración que se le quiera dar a estas orientaciones teóricas, es cierto que no se trata aquí de teorías de la evolución. En la antropología social y en la sociología no se admite todavía este hecho evidente[9], pero para darse cuenta fácilmente basta observar la situación de la teoría a partir de Darwin. La teoría de la evolución —por más que se haya alejado del mismo Darwin— utiliza una distinción completamente distinta. No distingue entre épocas; distingue entre variación, selección y reestabilización.

Después de estas precisiones, ya no es necesario seguir subrayando el hecho de que la teoría de la evolución no es una teoría del progreso. Admite, con una actitud igualmente de despego, tanto la emergencia de los sistemas como su destrucción. Por otro lado, Darwin (aunque de un modo no del todo congruente) se rehusó a utilizar expresiones como «superior» o «inferior» para caracterizar las especies. Del mismo modo, no es plausible que se siga considerando la especialización como una especie de polo de atracción evolutiva que hará posible —no se sabe cómo— la diferenciación de competencias, roles, organizaciones y sistemas cada vez más específicos. Es

[7] Muchas controversias sobre la teoría de la evolución, que, consideradas retrospectivamente, aparecen como inútiles, se desencadenaron precisamente por este motivo. Véase, por ejemplo, S L.T. Hobhouse, G.C. Wheeler, M. Ginsberg, *The Material Culture and Social Institutions of Simpler People: An Essay in Correlation*, Londres 1915, reimpresión 1965, pp. 1 ss. También la crítica del estilo de estas controversias tiene ya más de medio siglo de existencia. Cf., por ejemplo, Leonhard Adam, «Functionalism and Neo-Functionalism». «Oceania» 17 (1946), pp. 1-25.

[8] Cf. Las discusiones que se informan en *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur und Sprachhistorie*, editado por Hans Ulrich Gumbrecht, Ursula Link-Heer, Frankfurt 1985, o en *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein (Poetic und Hermeneutik*, vol. XII), editado por Reinhart Kosseleck, Munich 1987.

[9] Cf. la crítica de Marion Blute. «Sociocultural Evolutionism: An Untried Theory», «Behavioral Science» 24 (1979), pp. 46-59.

evidente que en la teoría de la evolución ha penetrado la teoría económica de la división del trabajo y de la delimitación de la competencia en virtud de la correspondiente diversificación de los mercados. Esa teoría se ha generalizado después, en particular gracias a Spencer, hasta el punto de asumir la forma de una ley universal de la historia; solamente con el fin de provocar a la teoría de la evolución y de descubrir, luego, la ventaja evolutiva de lo que no se ha especificado. A estas ideas no se les puede oponer un genérico rechazo: más bien se trata de verificar si, y hasta qué punto, es posible sostenerlas con el auxilio de la teoría de la evolución en sentido estricto.

Estas reflexiones delimitan el ámbito de la teoría de la evolución y, por tanto, producen consecuencias que se reflejan en el tipo de explicación que la teoría de la evolución intenta dar. La teoría de la evolución no aporta ninguna interpretación del futuro. No presupone ninguna teleología de la historia ni en la perspectiva de un fin bueno, ni de uno malo. La teoría de la evolución ni siquiera es una teoría del control de la evolución, es decir, una teoría capaz de aportar indicaciones útiles para resolver la cuestión de si se debe aceptar la evolución o si se debe corregirla[10]. Y, entonces, podemos decir que la teoría de la evolución se ocupa sólo de la cuestión de cómo se puede explicar el hecho de que, en un mundo que ofrece y mantiene siempre también otras cosas, surjan sistemas más complejos, y eventualmente se ocupa también de por qué la formación de estos sistemas no había sucedido. Para usar una formulación muy simplificada, se trata de explicar las transformaciones de la estructura.

Con respecto a esto generalmente se piensa en transformaciones no planeadas de la estructura. Sin embargo, la teoría de la planificación no constituye absolutamente una alternativa para la teoría de la evolución. La teoría de la evolución se ocupa también de los sistemas que se planifican a sí

[10] Ideas de este género también se formulan a veces con el principio de la evolución. Véase, por ejemplo la idea de una «*welfare oriented evolutionary theory*» en Edmund Dahlström, «Developmental Direction and Welfare Goals: Some Comments on Functionalistic Evolutionary Theory about Highly Developed Societies», «Acta Sociologica» 17 (1974), pp. 3-21. El aspecto de esta versión de la teoría, si se quiere reconocerlo, consiste en el hecho de que ya no se dan condiciones finales de naturaleza estadística, sino que se dan variables, que deben indicar capacidades de desarrollo, como la capacidad de aprendizaje, movilización de recursos, *adaptative upgrading*.

mismos. Parte del presupuesto —que efectivamente no está lejano de la realidad— de que los planes no pueden determinar el estado en que el sistema se encontrará enseguida en los mismos planes. En este sentido un plan, cuando se realiza, es un momento de la evolución, en cuanto a que la observación de los modelos y de las buenas intenciones de quienen proyectan el plan lleva al sistema por un recorrido que no está previsto. En este punto la teoría de la evolución diría que sólo a través de la evolución se establece cuáles son las estructuras que se derivan. Si se quiere comprender las transformaciones de la estructura con base en la evolución, se debe abandonar la idea según la cual las estructuras son algo estable a diferencia de lo que es fluctuante. Un observador ciertamente puede verlo así; pero si luego se quiere saber qué es lo que ve de esta manera como estructura, se debe observar al observador. Las estructuras son condiciones que delimitan el ámbito de las operaciones capaces de empalmarse, es decir, son condiciones de la autopoiesis del sistema. No existen en abastracto, no existen independientemente del tiempo. Se utilizan —o no se utilizan— cuando se cumple el proceso en que continuamente se pasa de una operación a otra. A través de la repetición en situaciones distintas, las estructuras condensan y confirman una riqueza de sentido que no subyace en una definición exacta; o bien las estructuras se olvidan. Las estructuras aparecen como estables (para un observador) en la medida en que existen otras estructuras que aconsejan la reutilización[11]. Pero las estructuras se realizan siempre y únicamente en el hecho de que aportan la dirección (delimitan el ámbito de posibilidad) al proceso en el que continuamente se pasa de una operación a otra. Es precisamente esta referencia a las operaciones (en nuestro caso, por tanto. la referencia a la comunicación) que expone las estructuras de la sociedad a la evolución.

De distinta manera de lo que podía pensar la teoría clásica, no se necesitan esfuerzos extraordinarios para que las estructuras se transformen no obstante su inmanente estabilidad. Pueden volverse obsoletas cuando en lugar de ellas se prefieren distintas canalizaciones de los empalmes operativos. Su uso puede limitarse a determinadas situaciones, o bien puede extenderse a situaciones nuevas. La evolución siempre está presente donde quiera.

[11] Más adelante mostraremos que con este fin la forma de la diferenciación de los sistemas tiene un significado en particular. Cf. en general el capítulo 4.





## II. Fundamentos de Teoría de Sistemas

Después de Darwin, los recientes desarrollos de la teoría de la evolución han sido estimulados, antes que nada, por el hecho de que gradualmente se ha comprendido en qué medida la teoría de la evolución debe recurrir a las premisas de la teoría de sistemas y del hecho de que, de esta manera, la teoría de la evolución ha sido involucrada en el debate sobre las teorías de sistemas[12]. El siglo XIX había manifestado su preferencia por una semántica de la demografía, de las poblaciones, de la herencia. Mientras más incierta se hacía la semántica de la subjetividad y de la libertad, más seguridad conquistaban la vida y la corporeidad. Sin este trasfondo no es posible comprender el interés de Darwin ni, en particular, el interés de las ideologías que confrontan a Darwin. Con respecto a esta situación, la teoría de sistemas impone abstracciones más claras, pero también una mayor precisión en los conceptos.

Volvamos, por esto, a tomar de nuevo nuestro punto de partida general: la teoría de sistemas no se ocupa de un tipo de objetos particular; hace uso de una determinada distinción, es decir, la distinción entre sistema y entorno. En la perspectiva de la teoría de sistemas, la evolución no significa otra cosa que las transformaciones de la estructura, ya que pueden efectuarse sólo en el interior del sistema (en modo autopoiético), no se producen a discreción del sistema sino que deben afirmarse en un entorno que el mismo sistema no puede sondear, o que a fin de cuentas no puede incluir en sí mismo a través de una planificación. La diversificación evolutiva y el incremento de los sistemas es al mismo tiempo una diversificación y un incremento de los entornos[13]. Sólo la diferencia entre sistema y entorno hace posible la evolución. En otras palabras: ningún sistema puede evolucionar a partir de sí mismo. Si el entorno no evolucionara siempre en un modo distinto del sistema, la evolución encontraría rápidamente su fin en un *«optimal fit»*[14]. Antes que nada, sin em-

[12] Entre los biólogos, en particular Rupert Riedel ha enfatizado la necesidad de clarificar las premisas de la teoría de la evolución que residen en la teoría de sistemas. Véase *Die Ordnung des Lebendingen: Systembedingungen der Evolution*, Hamburg 1975; «A System-Analytical Approach to Macro-Evolutionary Phenomena», «The Quaterly Review of Biology» 52 (1977), pp. 351-370.

[13] Sobre este punto volveremos al ocuparnos de la diferenciación de los sistemas.

[14] Sobre este problema se encuentran observaciones en C.H. Waddington, «The Principles of Archetypes in Evolution», en *Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation*

bargo, se debe considerar que la diferencia entre sistema y entorno le da a cada transformación un efecto de multiplicación. Transforma a un sistema y con esto, al mismo tiempo, al entorno (revelante o irrelevante) de los otros sistemas. Cada transformación, entonces, activa con grandes probabilidades a una multiplicidad de series de efectos que, simultáneamente, y por tanto independientemente uno del otro, producen efectos para los que luego vale el mismo principio[15]. El mundo se vuelve dinámico a partir de sí mismo, precisamente por la simultaneidad de lo que sucede y por la imposibilidad, conexa a todo esto, de coordinarse. Solamente sobre este trasfondo se puede comprender qué papel juega la casualidad en la teoría de la evolución.

Si se considera atentamente este punto de partida de la teoría de la diferencia, se ve cuán obsoleta se haya vuelto la antigua discusión en la que se discutía el peso relativo de las causas externas y de las causas internas (evolución exógena y evolución endógena). No tiene sentido criticar desde esta óptica el concepto de la «*natural selection*» y pensar el poder arrancar desde aquí un desarrollo que nos lleve más allá de Darwin[16]. Menos convincente aún es la maniobra opuesta[17], que se preocupa de aconsejar a la teoría

*of Evolution*, editado por Paul S. Moorhead, Martin M. Kaplan, Philadephia 1967, pp. 113-115.

[15] Esto ya lo había visto claramente Herbert Spencer. Cf. el capítulo «The Multiplication of Effects», en *First Principles* 5a ed. Londres 1887, pp. 93 ss.

[16] Cf., por ejemplo, Stephen Jay Gould, «Darwinism and the Expansión of Evolutionary Theory», «Science» 216 (1982), pp. 380-387.

[17] Véase Anatol Rapoport, «Mathematical, Evolutionary and Psychological Approachesto the Study of Total Societies», en *The Study of Total Societies*, editado por Samuel Z. Klausner, Garden City N.Y. 1967, pp. 114-143 (133 ss.) Ve la posibilidad de alejarse del principio darwiniano de la «natural selection» valiéndose del concepto de sentido. De un modo análogo, también Stephen Toulmin, *Human Understanding*, vol. 1, Princeton 1972. Si se argumenta apoyándose más directamente en el contexto de las corrientes principales de la sociología, entonces impresiona más bien el hecho de que en las teorías sobre el desarrollo histórico las causas externas se descuidan casi totalmente. Y éste es un hecho que se critica cada vez más. Anthony D. Smith, *The Concept of Social Change*, Londres 1973, pp. 150 ss. Ve en esto el motivo de la controversia entre historicismo y evolucionismo; en cambio, Bernhard Giesen, Cristoph Lau, «Zur Anwndung Darwinisticher Erklärungstrategien in der Soziologie», «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie» 33 (1981), pp. 229-256, y también Michael Schmid, Theorie sozialen Wandels. Opladen 1982, proponen una nueva orientación que se vale del concepto de «natural selection» externa. Inmediatamente surge la pregunta de si, en absoluto, una tal distinción pueda ser importante.





sociológica, que hasta ahora ha privilegiado claramente las causas internas, el recurso al concepto de «*natural selection*» y, en este sentido, una orientación a las causas externas. Las aseveraciones causales presuponen siempre una selección y, por tanto, una adjudicación de causas y efectos, es decir, un observador. Pero la evolución no adjudica y ni siquiera se observa a sí misma.

Prescindiendo de estas cuestiones, que deben clarificarse rápidamente, la teoría de sistemas —si se asume como fundamento el programa de investigación de los sistemas autopoiéticos operativamente cerrados—penetra hasta lo profundo de la teoría de la evolución, aun en los planos de los conceptos. Con la ayuda de la teoría de sistemas autopoiéticos, antes que nada se puede explicar cómodamente el hecho de que en los sistemas exista un margen para desarrollos evolutivos de las estructuras. La autopoiesis misma pone solamente mínimos requisitos; en el caso del sistema de la sociedad, por ejemplo, exige sólo que en general se comunique con miras a una ulterior comunicación. Esto, sin embargo, puede suceder dependiendo de estructuras muy diversas[18]. Las estructuras son necesarias, en cuanto que restringen el margen disponible para oportunas operaciones de empalme, de manera que se pueda realizar el paso continuo de operación a operación. Estas, se podría decir, son reducciones necesarias de complejidad. Junto con esta selectividad que caracteriza la formación de estructuras, sin embargo, se da simultáneamente la oportunidad de desarrollos distintos. La necesidad de una selección de la estructura compatible con la autopoiesis constituye el fundamento —y esto no es más que la contraparte del mismo hecho— de la oportunidad de una evolución diferencial. Los tipos de operaciones autopoiéticas y los tipos de las formaciones correspondientes de sistemas -pensamos en la vida, la conciencia y la comunicación- son descubrimientos, por así decirlo, de la evolución, que confirman su validez con la base de su potencial para el desarrollo de estructuras. Pero esta confirmación consiste en la especificación de formas muy diversas que constituyen y ulteriormente se pueden especificar en el medio de la necesidad autopoiética. Este acuerdo entre autocontinuación y formación de estructuras hace posible e impone la evolución sin que haya necesidad de suponer una «*natural selection*» u otros tipos de determinación externa de la estructura. Al mismo tiempo, se resuelve una antigua discusión, es decir, el debate sobre el más alto potencial evolutivo del que dispondría lo

que está subespecificado[19]. En la realidad no existe ninguna reproducción no específica, pero existe la diferencia entre autopoiesis y determinación de la estructura.

Nuestra perspectiva nos contrapone radicalmente al programa de investigación de la sociología. La determinación genética de la vida constituye un punto de partida irrefutable. Pero de eso no se sigue absolutamente que también el orden social se determine con esta base (aunque es necesario conceder que no tendría estabilidad un orden social que pretendiera que los hombres caminaran continuamente de manos y no con los pies). La determinación genética de la vida, más bien, se compensa con un orden de los sistemas sociales que se produce en la sociedad y que está provisto de altos grados de libertad (¿se podría decir más altos?). Este orden, luego, desarrolla determinaciones de la estructura que tienen tipos propios.

Si esas reflexiones permiten explicar la conexión que existe entre teoría de sistemas y teoría de la evolución, para otros aspectos, la teoría de sistemas autopoiéticos operacionalmente cerrados incurre en una flagrante contradicción con el modo común de pensar de la teoría de la evolución. ¿Cómo debe evolucionar un sistema de la sociedad operacionalmente cerrado, un sistema que no puede utilizar las propioas operaciones ni para comenzar ni para detenerse, sino que u opera de modo autopoiético o no opera? ¿Cómo puede surgir gradualmente un sistema de la sociedad? Para las situaciones de transición no existe una vida a medias, no existe un poco de comunicación. Un ser viviente vive o no vive. La comunicación tiene lugar o no tiene lugar. El concepto exige esta rigidez[20].

[18] Por eso Maturana distingue entre la organización autopoiética y las estructuras de un sistema. Pero nosotros queremos evitar la expresión «organización» en este contexto, porque queremos introducirla en otro.

[19] Cf., por ejemplo, E.D. Cope. *The Primary Factors of Organic Evolution*, Chicago 1896, pp. 172 ss.; Elman R. Service, *Cultural Evolution: Theory in Practice*, New York 1971, pp. 31 ss., para una interpretación, y G. Ledyard Stebbins, *The Basis of Progressive Evolution*, Chapel Hill N.C. 1969, p. 121, para la otra

[20] Precisamente ante este problema reacciona Gunther Teubner recuriendo a un debilitamiento de la rigidez del concepto de autopoiesis en «Hyperzyklus in Recht und Organisation: Zum Verhältmis von Selbstbeobachtung, Selbstkonstitution und Autopoiesis», en *Sinn, Kommunikation und Soziales Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, editado por Hans Kaferkamp, Michael Schmid, Frankfurt 1987, pp. 50-74 (57 s.). La exposición que hemos hecho en el texto intenta otra salida.

Antes que nada viene al caso recordar que todos los sistemas autopoiéticos efectúan sus operaciones siempre en su respectivo presente, que a veces es actual. Aun la red recursiva de las operaciones tiene lugar en el presente basada en las condiciones y las posibilidades de empalme disponibles en el presente. Para la operación (y esto vale también para la comunicación, si debe ser una operación autopoiética), entonces, nunca hay un inicio porque el sistema para poder reproducir sus operaciones a partir de sus propios productos, siempre, tiene que haber tenido ya un inicio, y del mismo modo nunca hay un fin, porque cada operación ulterior se reproduce en vistas de ulteriores operaciones[21]. Sólo un observador (y este observador puede ser el mismo sistema) puede fijar un inicio y un fin, si pone como fundamento de su operación una correspondiente construcción del antes y del después. Pero cuando el sistema opera ya ha construido suficiente complejidad, de modo de poder describirse así mismo en la división temporal, posticipar su inicio.

Consecuentemente, en la medida en que participen sistemas autopoiéticos, la evolución no puede ser concebida como un simple encuentro de singularidades, donde lo que ya existe hace posible que se agregue algo que, sin este presupuesto, no hubiera sido posible. Nosotros no podemos excluir del todo un proceso tal, pero si no fuera de esa manera sería impoisble explicar la velocidad de la evolución. Los sistemas autopoiéticos hacen posible la evolución, y exactamente hacen posible una evolución veloz por el hecho de que se cierran con base en sus propias distinciones y por el hecho de que de esta manera pueden reclutar sus propios presupuestos cada vez que, con este fin, es suficiente el entorno que existe simultáneamente. La dimensión temporal, sin embargo, no es un esquema de sistema entorno en el sentido de que los sistemas existen en el tiempo y que pasado o futuro constituyen su entorno[22]. La diferencia sistema entorno puede observarse exclusivamente en la dimensión material. El observador puede, ciertamente, pensarla como continuada en el pasado o en futuro, y puede representarse, por tanto, un inicio

[21] Cuando tratemos sobre las interacciones, construidas como episodios, volveremos una vez más sobre esta cuestión y mostraremos que la episodización es posible sólo con la ayuda de la distinción entre interacción y sociedad, es decir, sólo en una sociedad que, a su vez, no tenga fin. Cf. capítulo 4.

[22] Esto se dice muy pocas veces con la claridad suficiente. Sin embargo, véase Anthony Giddens, «Time and Social Organization», en id. *Social Theory and Modern Society*, Cambridge England 1987, pp. 140-165, que sigue a Heidegger.

y un fin. Pero aun esto es posible sólo como operación presente, simultánea del respectivo entorno.

Entonces queda claro que así —respecto a un pensamiento objetivo del tiempo— la cuestión se desplaza. Los sistemas autopoiéticos pueden surgir cuando se producen los sucesivos presentes en los que se puede activar una reproducción recursiva. Esto naturalmente no es posible basado en una prehistoria cualquiera. Para que se pueda reconocer lo que debe existir como premisa es necesario indicar con suficiente precisión la operación autopoiética. Así, por ejemplo, se activa una comunicación (y, por tanto, se activa una sociedad) cada vez que en la observación (que así se vuelve comprensión) se puede distinguir entre el acto de comunicar y el de informar. Esto es posible ya en un nivel prelingüístico, pero el lenguaje impone con fuerza esta distinción al grado que el que comprende, cuando habla él mismo, puede basarse precisamente en el mismo mecanismo que le hace posible la comprensión. De esta manera se instaura una cerradura recursiva que no utiliza ningún elemento que provenga del entorno, sino que trabaja con una distinción emergente. En una manera igualmente fácil se puede probar que aun la conciencia se reproduce con la ayuda de tales recursos[23].

Esta exclusividad del lenguaje presenta ventajas que son importantes precisamente en la relación del sistema con el entorno. Le permite al sistema adherirse a un entorno continuamente cambiante; es decir, no posibilita sólo una adaptación única de las estructuras del sistema respecto a situaciones durables o recursivas del entorno, sino que (como sucede ya para la capacidad visual de los organismos) hace posible una adhesión temporánea respecto a situaciones temporáneas basada en condiciones estructurales dadas sólo en el sistema y no en el entorno[24]. Y entonces todos los sistemas parciales constituidos en la sociedad pueden especializarse en la percepción de oportunidades particulares. Ya no es posible, por tanto, determinar de manera objetivamente unívoca cuándo tiene lugar el inicio de la evolución de esta

[23] Después del incidente se sabe qué se ha vivido y por qué se ha comportado del modo en que lo ha hecho, como si todo se hubiera desarrollado bajo un control consciente; o bien se sabe que no se puede recordar con suficiente claridad.

[24] Donald D. Campbell, «Neurologial Embodiments of Belief and the Gaps in the Fit of Phenomena to Noumena», en *Naturalistic Epistemology, editado por Abner Shimony*, Debra Nails, Dordrecht 1987, pp. 165-192 (175)

condición. Más bien, una pausa así se continúa en el mismo sistema, como si se tratara de un evento al que el sistema cerrado le debe su existencia y sus criterios. Sólo un observador particularmente dotado podrá formular la pregunta ¿cuáles son las premisas, cuáles son las precondiciones que hacen posible y favorecen la cerradura?, y podrá aportar una respuesta en razón de sus posibilidades cognoscitivas.

Si la construcción de sistemas autopoiéticos tiene éxito, este procedimiento de base puede sufrir múltiples variaciones. La cerradura de un estrato social de la nobleza puede ocurrir a través de la endogamia o a través de otros mecanismos; el sistema, sin embargo, puede cerrarse sólo si es posible reconocer las familias que deben ser tomadas en cuenta con este fin. La diferenciación de un sistema de derecho presupone la existencia de un cierto número de eventos controversiales y de eventos resolutivos de controversias, con respecto de los cuales se pueden reconocer las reglas de la praxis ulterior aun si lo que luego queda en el recuerdo no se hubiera desarrollado absolutamente en el sentido de aplicación de reglas. La ciencia puede constituirse como un sistema específico autopoiético cuando ya están disponibles cantidades suficientemente grandes de saber, que luego se pueda controlar críticamente para establecer si se trata de un saber verdadero o falso[25]. Las primeras monedas no fueron acuñadas con el fin del intercambio. Sirvieron como unidades de cálculo en el contexto de la economía doméstica. Cuando llego a haber disponible una cantidad suficientemente grande y el desarrollo de una economía de intercambio alcanzó un límite en el cual amenazaba el estancamiento por el problema de la búsqueda de bienes idóneos al intercambio con los ofrecidos, se logró diferenciar una economía monetaria, aunque al inicio la importancia yla complejidad de las transacciones haya sido escasa. O bien, para concluir con un ejemplo sacado de los inicios de la edad moderna, el Estado, que se diferencia en virtud del principio de la soberanía, presupone estructuras de dominio de corte antiguo; luego, en retrospectiva, comprende tales estructuras de una manera totalmente nueva, como si una concentración soberana del derecho hubiera siempre existido y como si sólo los abusos de la

[25] G.E.R. Lloyd, Magic, *Reason and Experiences: Studies in the origin and Development of Greek Science*, Cambridge Inglaterra 1979. Es una exposición del desarrollo de la ciencia en Grecia, que puede ser bien interpretada bajo las premisas teóricas que hemos presentado en el texto, en la medida en que no ha sido absolutamente concebido en relación con este problema.

nobleza hubieran sido los que llevaron a la ruina el sistema antiguo[26]. Con la proclamación del Estado soberano, en particular en la Francia de la segunda mitad del siglo XVI, se ponen a trabajar los historiadores. El presente tiene necesidad de un pasado que se le adapte.

Nuestros análisis nuestran que el problema del inicio gradual de un sistema de la sociedad puede resolverse sólo si se revisa el concepto de tiempo que está en la base. Transformaciones igualmente decisivas, luego, son necesarias para adaptar el concepto de adaptación.

Ya en la teoría de la evolución que iba más allá de Spencer y Darwin se manifestaron fuertes dudas sobre el hecho de que, en virtud de una «*natural selection*», se disolverían para la sobrevivencia los sistemas que mejor se hubieran adaptado (o bien, los sistemas, de entre todos, que menos mal se hubieran adaptado)[27]. Y, además, una cierta irritación surgida del hecho de que algunas especies de seres vivientes podían existir millones de años sin transformarse, mientras que otras evolucionan bajo la presión de la adaptación[28]. Y otra vez, en muchísimos casos—y para la teoría de la evolución es esencial dar una explicación a este criterio— se tiene el hecho de que hay adaptación aun antes de que haya necesidad. Así, ya antes del descubrimiento del DDT existían insectos que se habían adaptado, y que por eso pudieron sobrevivir al descubrimiento[29]. Sin embargo, sólo la teoría de sistemas autopoiéticos impulsa a llevar a cabo una revisión del antiguo aparato conceptual. Para nuestra teoría, el estar adaptado es un presupuesto, no un resultado de la evolución; y luego puede ser un resultado completamente en el sentido de que la evolución, cuando ya no puede garantizar al estar adaptado,

[26] Véase, como ejemplo instructivo relacionado con la jurisdicción local C.L.P. (Charles Loyseau Parisien). *Discours de l'abus des iustices de villages*, París 1603.

[27] Gould, op. cit (1982): Richard M. Burian, «Adaptation», en *Dimensions of Darwinism*, editado por Marjorie Green, Cambridge Inglaterra 1984, pp. 284-314. Una crítica difusa termina reprochando la tautología: adaptación=sobrevivencia=adaptación; pero este reproche se puede eliminar.

[28] Aquí inicialmente ayudaba el concepto de nicho evolutivo; pero esto traslada el problema, porque así adquiere un significado central para la teoría de la distinción entre nicho o no nicho.

[29] El ejemplo se encuentra en Theodosius Dobzhansky, «Chace and Creativity in Evolution», en *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, editado por Francisco José Ayala, Theodosius Dobzhansky, Londres 1974.

destruye su material[30]. Ahora el peso de la explicación recae sobre el concepto de acoplamiento estructural, en el sentido de que a través del acoplamiento estructural se garantiza siempre una adaptación suficiente para la continuación de la autopoiesis. La capacidad de movimiento de los seres vivos se armoniza con la fuerza de gravedad de la tierra. Con esto, sin embargo, no se ha dicho en qué forma se usa esta ocasión: si en cuanto dinosaurios o en cuanto insectos. Así, también la comunicación social depende en muchos aspectos (por ejemplo, en lo que respecta a su posible velocidad) del acoplamiento estructural con los sistemas de la conciencia, sin que así se determine qué se comunica y de que manera el sistema autopoietico de la sociedad señala el confín que lo separa del entorno. De la evolución, entonces, no hay que esperar una mejor adaptación de los supervivientes; basta con volver la mirada a los problemas ecológicos de la sociedad moderna para captar que esa hipótesis carece de toda plausibilidad. Precisamente, por que son operativamente cerrados, los sistemas autopoiéticos disponen de un amplio margen para el desarrollo de estructuras que resultan compatibles con la autopoiesis. Así es cómo, en virtud del estar adaptado, pueden surgir inadaptaciones cada vez más audaces, hasta que no se interrumpa la continuación de la autopoiesis misma.

En conexión con estas reflexiones se puede volver a determinar el significado que tiene el concepto de complejidad para la comprensión de la evolución. El antiguo principio según el cual la evolución es un proceso que lleva de relaciones simples a relaciones complejas no se sostiene por el simple hecho de que no existen relaciones simples; pero también por el hecho de que, como es evidente, aun ahora coexisten sistemas menos complejos y sistemas más complejos, en cuanto que unos no han sido sustituidos por otros (en virtud de su mejor capacidad de adaptación). Cuando se encuentran indicaciones de dirección de este tipo se trata de autodescripciones simplificantes de la sociedad moderna; sin embargo, especialmente para esta sociedad, tales descripciones también son plausibles, porque ésta ya es de todos modos solamente un único sistema global y no soporta en sí o al lado suyo sociedades simples. La evolución misma no tiene necesidad de indicaciones de dirección. Esta no es un proceso orientado a un fin.

[30] Humberto R. Maturana, Franciso Varela. *El Arbol del Conocimiento*. Santiago de Chile 1984, especialmente pp. 71 ss.

De todos modos la teoría de la evolución es indudablemente compatible con la observación de que sistemas altamente complejos se destruyen o dejan de existir; que éstos frecuentemente disponen de una escasa capacidad evolutiva y que no es raro que la evolución sustituya construcciones altamente complejas con simplificaciones superiores[31]. La tesis según la cual en el curso de la evolución la complejidad está en continuo incremento es insostenible particularmente en relación con el lenguaje[32]. Sin embargo, no obstante todas estas objeciones, no se puede refutar el hecho de que en el curso de la evolución se efectúen algunos tests de la complejidad y que se llegue a la construcción de sistemas más complejos junto con otros menos complejos. La complejidad es un producto epigenético del modo en que operan los sistemas autopoiéticos[33]. Esta, con las condiciones que hemos de clarificar más adelante, permite mayores (o más débiles) acoplamientos estructurales entre sistema y entorno y, consecuentemente, hace posibles más irritabilidades diferenciadas del sistema. Pero la complejidad misma no puede constituir nunca un criterio de selección (para este fin es demasiado compleja)[34]. En particular, entonces, siempre se debe preguntar «qué género de situaciones daría un valor selectivo positivo a una crecida complejidad o a una complejidad disminuida»[35] y, ya que ambas son posibles, en el curso de la evolución se llega también a la construcción de sistemas altamente complejos.

[31] Quien se queda atado a la tesis según la cual la evolución es un proceso de crecimiento de la complejidad, debe indicar este fenómeno, consecuentemente, como «*devolution*». Véase Charles Tilly, *Clio and Minerva, en Theoretical Sociology, Perspectives and Developments*, editado por John C. Mckinney, Edward A. Tiryakian, Nueva York 1970, pp. 433-466. Nosotros preferimos delimitar la misma tesis.

[32] Por ejemplo, Joseph H. Greenberg, Essays in Linguistics, Nueva York 1957, pp. 56 ss.

[33] Con otroas bases teóricas los biólogos subrayan el hecho de que la complejidad se produce epigenéticamente, pero que el efecto real de la evolución consiste en la construcción de estructuras de sistemas. Véase G. Leydard Stebbins, «Adaptive Shifts and Evolutionary Novelty: A compositionist Approach», en *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, editado por Franciso Ayala, Theodosius Dobzhansky, Londres 1974, pp. 285-306 (302 ss.). Cf. también id. *The Basis of Progressiver Evolution*, Chapel Hill N.C. 1969

[34] Esto vale tanto para la evolución físico química como, con mayor razón, para la orgánica. Cf. Melvin Calvin, «Original Life in Earth and Elsewhere», en *The Logic of Personal Knowledge: Essay Presented to Michael Polany*, Londres 1961, pp. 207-231 (214)

[35] Richard Levins, *Evolution in Changing Environments: Some Theoretical Explorations*, Princeton 1968, p. 6.

Por último, es necesario volver a integrar en la teoría de sistemas el concepto, quizá más importante y, sin embargo, más escandaloso de la teoría de la evolución: el concepto de casualidad.

Es fácil decir lo que no se entiende con ese concepto. No sirve para negar la causalidad. No dice: lo que sucede carece de causas. Nosotros no le atribuimos al concepto ningún significado en el sentido de la causalidad. haciendo una abastracción extrema, podemos hablar de casualidad como de un concepto límite de la teoría de la diferencia. Casualidad, entonces, significa que la determinación de una parte de una distinción no dice nada sobre la determinación de la otra parte. Hegel entiende así el concepto de casualidad y, análogamente, el concepto opuesto de necesidad. Nos basta una versión más reducida, restringida a la distinción entre sistema y entorno. Entendemos por casualidad una forma de conexión de sistema y entorno que se sustrae a la sincronización (y, por tanto, también al control, a la sistematización) a través del sistema. Ningún sistema puede considerar todas las causalidades. Su complejidad debe reducirse. Determinados conceptos causales se observan, se esperan, se usan preventivamente, se normalizan -otros se abandonan a la casualidad. En otras palabras, la irregularidad de la casualidad no es un fenómeno del mundo y, consecuentemente, ni siquiera tiene mucho sentido llevarla a la discusión sobre determinismo e indeterminismo. Presupone una referencia del sistema porque sólo así un observador puede decir para quién algo es una casualidad.

Integramos esta caracterización más bien negativa del concepto de casualidad con una positiva. La casualidad es la capacidad de un sistema para usar eventos que no pueden ser producidos y coordinados por sí mismos (es decir, no pueden ser producidos y coordinados en la red de su autopoiesis). Consideradas de esta manera, las casualidades son peligros, oportunidades, ocasiones. Aprovechar la casualidad, entonces, puede significar sacar de ella efectos estructurantes con ayuda de operaciones propias del sistema. Comparados con las estructuras existentes, los efectos pueden ser constructivos o destructivos (en la medida en que, en absoluto, sea posible, a largo plazo, hacer una distinción así). Sin embargo, la observación de las casualidades amplía la capacidad de elaboración de las informaciones de que dispone el sistema, y así corrige, en la medida de lo posible, la estrechez que presentan las formaciones de su estructura, sin con esto renunciar a las ventajas que tal estrechez ofrece a la orientación.

Las determinaciones a que hemos llegado, naturalmente, no nos dicen aún cómo sucede todo esto. Sobre el asunto, en la historia de los sistemas, existen ideas muy generales. El principio del *«order from noise»* es una de estas ideas[36]; la idea de que los acoplamientos estructurales canalizan las irritaciones, es otra. La teoríade sistemas, de esta manera, está predispuesta a acoger la teoria de la evolución. Pero esto, naturalmente, no explica todavía cómo es posible la evolución.

## III. Teoría neodarenista de la evolución

La autonomía de la teoría de la evolución consiste en la autonomía de las distinciones con que ésta opera. A partir de Darwin se habla de variación y selección. Pero, como la selección actúa como arma de doble filo con respecto a lo que existe en cuanto que o lo protege de la variación o lo transforma para este último caso tenemos necesidad de un concepto ulterior. Hablaremos de reestabilización. Tal como enseña nuestra teoría general, con estos conceptos se indican algunas formas, es decir, algunas distinciones: esto debería ser inmediatamente evidente en este caso preciso. Variación no significa simplemente transformación (porque eso constituiría ya la evolución), sino producción de una variante para una posible selección. De la misma manera, en el contexto de la teoría de la evolución, selección no indica el simple hecho de que algo suceda así y no de otra manera. El concepto indica la selección que se efectúa enseguida de una variación producida en el sistema. Se trata, entonces, de conceptos correspondientes que no encuentran aplicación fuera de la teoría de la evolución. Y es precisamente esta inmanente diferencia de su distinción guía la que le confiere forma al concepto de evolución.

Mientras los modelos que usan el concepto de fase trasladan la diferencia a la simple sucesión, por lo cual pueden describir el proceso histórico sólo como la unidad de estas diferencias, la teoría de la evolución presupone que la diferencia se produce precisamente en el curso del tiempo y, por eso, puede volver reflexivo el principio de la diferencia. Independientemente del modo

[36] Cf. Heinz von Foerster, «On Self-Organizing Systems and their Environments», en *Self-organizing Systems: Procedings of an Interdiciplinary Conference*, editado por Marshall C. Yovits, Scott Cameron. Oxford 1960, pp.31-48: Henri Atlan. Entre le Cristal et la Fumée, París 1979.

en que opera, empíricamente la variación produce una diferencia: produce una desviación de lo que se da hasta ese momento. Esta diferencia nos obliga a hacer una selección o en favor o en contra de la innovación. La selección, a su vez, si escoge lo nuevo impone al sistema numerosos movimientos de adaptación y delimitación. Las distinciones de la teoría de la evolución, entonces, indican diferencias que procesan diferencias. Precisamente esta estructura vuelve inútil el hablar de un objetivo final de la evolución o de una ley de los movimientos históricos.

La conceptualidad en la que nos hemos detenido formula el punto de partida de una teoría general de la evolución que, sin embargo, sigue prescindiendo completamente de la pregunta de qué tipos de sistemas pueden efectuar una separación de estas funciones evolutivas. Puede tratarse tanto de sistemas vivos como de sociedades[37]. Por eso cada vez que se aplica la teoría de la evolución se debe determinar antes que nada la referencia del sistema[38]. Si se trata de la sociedad, entonces, todos los sistemas vivos pertenecen al entorno del sistema. De manera correspondiente, se podría distinguir ya el modo en que variación, selección, reestabilización, se aíslan y se efectúan por separado. Con respecto a la evolución de los seres vivos se podría pensar aquí en diferentes tipos de sistemas: en células genéticamente programadas, como objeto de la variación, en la supervivencia de los organismos, como objeto de la selección, y en poblaciones económicamente estables, como objeto de las reestabilizaciones. Para este tipo de garantía de la separación en la evolución

[37] Con esto debería quedar claro —pero, por precaución, preferimos subrayarlo en consideración a numerosos malentendidos y falsas interpretaciones— que aquí no subsiste ningún argumento por analogía, ni en una dirección ni en otra. Es decir, del hecho de que exista una evolución de los sistemas vivos no se puede sacar la conclusión de que haya una evolución de los sistemas sociales. A una conclusión así, si acaso, podrían llegar las teorías que concebían a la sociedad como constituida por seres vivos.

[38] El que a esto no se le considere suficientemente ha desencadenado la discusión sobre la sociobiología. Se puede no tomar en cuenta esta controversia, sin por esto deber refutar que las determinaciones genéticas, de la misma manera que otros factores del entorno, como pueden actuar sobre la sociedad, también pueden irritar la comunicación. En la referencia a los sistemas vivos se puede considerar la cultura como la continuación de la vida con otros medios (que de todos modos seguirían siendo sospechosos), o bien se le puede considerar como un comportamiento aprendido (a diferencia del comportamiento genéticamente fijado). Véase, por ejemplo, John Tyler Bonner, *The Evolution of Culture in Animals*, Princeton N.J. 1980. Todo esto puede permitir la adquisición de ideas antropológicamente interesantes. Sin embargo, no autoriza absolutamente conclusiones sobre la evolución social.

social hace falta un punto de apoyo. Ya el sentido en calidad del medio, con su inmensa capacidad de producir alusiones y relaciones, hace improbable un aislamiento tal de las funciones evolutivas en los distintos niveles del sistema[39]. Pero si así no, entonces ¿cómo se separan aquí, variación, selección y reestabilización?

En las ciencias sociales, en la medida en que han acogido el sistema de Darwin, una distinción así no se ha hecho absolutamente, y mucho menos se ha logrado dar una respuesta satisfactoria[40]. Nosotros proponemos referir los distintos componentes de la evolución a los distintos componentes de la autopoiesis, y precisamente del modo siguiente:

1. A través de la variación se varían los elementos del sistema, es decir, las comunicaciones. La variación consiste en una reproducción desviante de los elementos a través de los elementos del sistema. En otras palabras, consiste en una comunicación inesperada, sorpresiva.

2. La selección se refiere a las estructuras del sistema, es decir, a las expectativas que guían a la comunicación. Con base en una comunicación desviante, la selección elige las referencias de sentido que prometen tener valor de construcción de una estructura, que son idóneas para un uso repetido, que pueden producir el efecto de construir y de condensar expectativas; la selección, luego, en cuanto que adjudica la desviación a la situación, o la abandona en el olvido, o llega a rechazarla explícitamente, repele las innovaciones que no parezcan idóneas para fungir como estructura, es decir, que no parezcan idóneas para fungir como directiva de la comunicación ulterior.

[39] Esta consideración lleva a algunos a objetar que en la evolución social no sería posible distinguir entre variación, selección y restabilización, porque una se presenta sólo en referencia provista de sentido con respecto a la otra. Esto tiene validez, sin embargo, en general para las relaciones de sentido y no excluye evidentemente distinciones provistas de sentido.

[40] Ejemplos más viejos son Albert G. Keller, *Societal Evolution: A Study of the Evolutionary Basis of the Science of Society*, 2a. ed., New Haven 1931; V. Gordon Childe, *Social Evolution*, Londres 1951. Posteriormente Donald T. Campbell, Variation and Selection Retention in Socio-Cultural Evolution, «General Systems» 14 (1969), pp. 69-85; Robert A. LeVine, *Culture, Behavior and Personality*, Chicago 1973, pp. 171 ss.; Howard E. Aldrich, *Organizations and Environments*, Englewood Cliffs N.J 1969, pp. 26 ss.; John Langton, «Darwinism and the Behavioral Theory of Sociocultural Evolution: An Analysis», «American Journal of Sociology» 85 (1979), pp. 288-309; Christoph Lau, *Gesellschaftliche Evolution als kollektiver Lernprozess*, Berlin 1981, mirada a esta literatura revela que las posibilidades de especificación que la teoría de sistemas podría ofrecer no se utilizan.

3. La reestabilización se refiere a formaciones de sistemas a las que algunas innovaciones les aseguran duración y capacidad de resistencia. Aquí se trata antes que nada del mismo sistema de la sociedad con relación a su entorno. Considérese, por ejemplo, en el primer desarrollo de una economía agraria y en las consecuencias que surgieron y que en el sistema social de la sociedad deben ser capaces de formar un sistema. En el curso de la evolución ulterior de la sociedad, la función de reestabilización se traslada cada vez más hacia sistemas parciales de la sociedad, que deben lograr afirmarse en el entorno interno de la sociedad. En este punto, el problema será, en última instancia, la misma posibilidad de mantener la diferenciación de los sistemas de la sociedad.

Los elementos, las estructuras y la unidad del contexto de reproducción son componentes necesarios de un sistema autopoiético. No existen elementos sin sistemas, no existe sistema sin elementos. Una vez que esta condición subsista, surge la pregunta de cómo es posible, en absoluto, la evolución, dado que presupone un recurso a estos componentes, que esté diferenciado conforme a la variación, selección y reestabilización. Con esta pregunta reconstruimos, al mismo tiempo, la tesis de la improbabilidad de toda la evolución y la tesis de la probable improbabilidad de las formas del sistema que se han producido por la evolución.

Ya del solo concepto de sistema autopoiético colegimos que estos componentes de la construcción de los sistemas y de la evolución tienen entre si una relación circular. La distinción entre variación, selección y reestabilización sugiere ciertamente una secuencia temporal, y es entendida también en este sentido. Sin embargo, es igualmente correcto pensar que la variación presupone ya una estabilidad o, si se quiere, una reproducción normal. Sólo el concepto de selección —y en esto se revela su posición clave en el concepto de evolución— no puede indicar el inicio o fin de un episodio de la evolución. Con la selección, un sistema autopoiético no puede ni comenzar ni terminar una transformación de la estructura. Haciendo una burda simplificación, por eso, se puede definir la evolución también como selección de la estructura y, si se considera que las estructuras guían la selección de las operaciones, se puede definir la evolución como selección de selecciones[41].

[41] En este punto se pueden reconocer referencias a un concepto de evolución mucho más general, a las que es oportuno aludir por lo menos en una nota. Ese concepto se refiere a la explicación

## IV. Variación de los elementos

En la literatura sociológica hace falta hasta el día de hoy una explicación satisfactoria de la variación evolutiva; por otra parte, también en la biología la mutación ha sido entendida primero sólo como una transformación del patrimonio hereditario que se manifiesta de manera repentina e inexplicablemente. La sociología se ha limitado a adjudicar las posibilidades de variación, prácticamente infinitas, del comportamiento individual[42]. Pero no podemos detenernos aquí. Por una parte la reciente investigación biológica remite a la existencia de una micro regulación altamente compleja que atañe también y precisamente las condiciones de la variación genética[43]. Por otra parte, una teoría de sistemas operacionalmente clausurados no puede aceptar que el mecanismo de la variación se encuentre en el entorno psicoorgánico de la sociedad. La otra autocomplejidad y la autopoiesis (externa con respecto a la sociedad) de los organismos humanos y de los sistemas psíquicos permiten considerar —más aún, obligan a considerar— como casualidad su contribución

de efectos sinérgicos, de estructuras disipativas, etc.; en resumen, a procesos muy generales de la formación de diferencias (reforzamiento de las desviaciones). Estos procesos pueden ser identificados aun en sistemas físicos, es decir, en sistemas no autopoiéticos. No se pretende refutar que una teoría así pueda aplicarse también a los sistemas sociales; únicamente que, para este fin, no sería suficientemente específica.

[42] De esta manera, sin excepciones, en lo que hemos podido ver, el siglo XIX y todavía Keller, cit. (1931), pp. 67 ss. (p. 68 «Agente della variazione è l'individuo»). También la teoría evolutiva de la conciencia, que se desarrolló temprano, se apoya en la casualidad para explicar la aparición sorpresiva de una idea en determinados investigadores. Cf., por ejemplo, William James, Great Man, «Great Though and the Environment», «The Atlantic Monthly» 46 (1888), pp. 441-459, o bien George Simmel, «Über einige Beziehungen der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie», «Archiv für systematische Philosophie» 1 (1895), pp. 34-45 (p. 39: «entre las innumerables ideas que sicológicamente se encuentran en la superficie, hay algunas que...»).

[43] Cf. para un rápido panorama Erns Mayr, *Evolution und die Vielfalt des Lebens*, Berlín 1979, pp. 47 ss. También aquí sucede que las prestaciones que se necesitan para efectuar algunos intentos y para armonizarlos, con frecuencia se indiquen como selección: pero no en el sentido estricto que el concepto adquiere en la teoría de la evolución. Cf., por ejemplo, Lancelot L. White., *Internal Factors in Evolution*, Londres 1965, o bien Manfred Eigen, «Selforganization of Matter and Evolution of Biological Macromolecules». «Die Naturwissenschaften» 58 (1971), pp. 465-523. Probando las variaciones, esta preselección produce esencialmente el efecto de abreviar y acelerar la selección evolutiva.

a la evolución de la sociedad, no obstante la plena socialización de estos individuos y su plena dependencia de la sociedad. Si queremos tener clarificaciones sobre la variación evolutiva, debemos dirigirnos al mismo sistema de la sociedad y buscar las condiciones de posibilidad de la variación en las operaciones fundamentales de este sistema, es decir, en la comunicación.

Completamente inaceptable, pues parece una proposición anterior, que se adhiere bien a la sociología de este siglo y que —según un modelo que se formó en el siglo XVIII— ve a los intelectuales como autores de perturbación: esta propuesta sugiere que a los intelectuales se les atribuya la función de la variación[44]. De esta manera, finalmente, se habrá dado el paso que lleva desde el individuo hasta el rol. La producción de representaciones desviantes adquiere una cierta regularidad, casi una cierta mecanicidad. A esto corresponde la actitud de los intelectuales que sienten la crítica como una actitud pasiva, aun si, a decir verdad, lo que más les disgusta es la idea de que la especialización en la variación requiere la renuncia a la responsabilidad por selección[45]. Todavía más relevante es, sin embargo, otra consideración: la variación evolutiva es un fenómeno tan general, amplio, y masivo, que no podría ser confiado a roles especiales. Los intelectuales pueden fungir como amplificadores; pero ellos mismos, a su vez, están a tal punto determinados por las modas, por las polémicas y por la consistencia semántica de sus representaciones, que no pueden poner a prueba una variación suficientemente abierta. Con razón, por eso, el estructuralismo de Praga del período anterior a la guerra había renunciado a atribuir a los poetas y a los artistas, en cuanto personalidades de importancia, un rol determinante para la evolución de la literatura y del arte[46]. Por otra parte, aun si este factor casual fuera inevitable, no explicaría por qué, en determinados períodos se presenta, por así decir, en pléyades, ni explicaría las diferencias que se manifiestan entre las posiciones

[44] Cf. Josef Schumpeter. *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Berna 1946; Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intellegenz in der Gesellschaft*, Stuttgart 1949.
[45] Llama la atención sobre esto —aun en un contexto que no interesa a la teoría de la evolución, pero que es a su vez de naturaleza política— Helmut Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intelektuellen*, Opladen 1975.
[46] Cf. en particular la importante aportación de Jan Mukarowsky, *Das Individum und die literarische Evolution*, trad. alemana en id., *Kunst, Poetik, Semiotik*, Frankfurt 1989, pp. 213-237.

o los tipos de controversias que surgen: mientras que precisamente éstas serían, finalmente, las variaciones decisivas para los fines de la evolución. La grandeza histórica es una descripción predispuesta con el fin de explicar la variación: es una construcción de la sociedad.

El mecanismo primario de la variación se encuentra ya en la forma lingüística de la comunicación (aquí se encuentra el paralelismo con el requisito de la estabilidad química de las mutaciones genéticas). El lenguaje vuelve a la variación, en cuanto variación, dependiente de complejas microrregulaciones. La comunicación debe ser lingüísticamente más o menos correcta, o al menos debe ser comprensible[47]. La variación, entonces, no consiste en los errores ocasionales lingüísticos que se cometen mientras se habla, o en los errores que se cometen en la escritura o en la imprenta: éstos son acontecimientos demasiado raros y carentes de importancia para que puedan ofrecer a una sociedad oportunidades suficientes para la selección. La comunicación lingüística, mediante palabras y construcciones proposicionales aceptables, debe haber producido ya una condensación de sentido en la cual los efectos técnicos irrelevantes desaparecen: la variación evolutiva se produce sólo por el hecho de que algunas pretensiones de sentido que se han logrado lingüísticamente en el proceso de la comunicación pueden ser puestas en duda, o bien pueden ser abiertamente refutadas. La variación puede consistir en una comunicación insólita, pero también, y quizá más frecuentemente, en el hecho de que, contrariamente a las expectativas, una comunicación no sea aceptada a causa de una situación que motive esta actitud de no aceptación como actitud posible y rica de perspectivas.

Comprendido con más precisión y considerado en relación con el uso que le da la comunicación, el mecanismo de la variación consiste en la invención de la negación y en la codificación sí/no de la comunicación lingüística que así se hace posible. Como se sabe en el entorno no existen correlatos de las negaciones. Estas han surgido únicamente para el uso interno. Esto tiene validez, con mayor razón, para el código del lenguaje, el cual produce el efecto de que cada comunicación, precisamente como comunicación (y no por alguna referencia a su modo externo), se reduzca a la bifurcación de aceptación o rechazo del ofrecimiento de sentido. En el plano meramente

[47] La exposición detallada sobre el tema se encuentra en el capítulo 2.

lingüístico, no obstante los cuidados y las preocupaciones de la retórica, no se puede impedir que se produzca esa reducción. A diferencia de un uso de la negación referido al entorno («yo no le he visto»), la codificación se dirige a la comunicación misma, es decir, se trata de la aceptación o del rechazo del sentido que se ofrece en ella y no, por ejemplo, del hecho de que una comunicación haya tenido o no lugar. A través de la codificación, la misma comunicación se vuelve reflexiva y en esta forma, entonces, puede tratar también las negaciones referidas al entorno, cuando se discute si la afirmación relativa es o no correcta. Una vez que se haya introducido como momento de la autopoiesis de la comunicación lingüística, la codificación ya no puede ser dejada a un lado. Crece con las posibilidades de la comunicación lingüística, es decir, con la sociedad. Mientras más se predispongan diversas posibilidades de expresión y de comprensión a través del desarrollo de una semántica complexiva, más se producen simultáneamente estímulos para el rechazo.

Esto no significa que originalmente los síes y los noes se distribuyan con iguales probabilidades. La codificación produce un excedente, la sociedad se ayuda con la inhibición del no. Lo que lingüísticamente sería posible y comprensible, sin embargo, no es siempre oportuno. Hasta que no interviene la inhibición o hasta que, como veremos pronto, la desinhibiciones institucionales no produzcan las posibilidades de ese rechazo, se abre un margen para el mecanismo de la variación: sólo a través de este complicado giro de la producción de excedentes, de la inhibición y de la desinhibición, ese mecanismo puede adaptarse al relativo nivel de la evolución social.

La variación por tanto, se produce a través de una comunicación que rechaza contenidos de la comunicación. Produce un elemento desviante: nada más y nada menos. Aquí el proceso dirige la mirada hacia la expectativa de aceptación ya expresada o insinuada o esperada en la comunicación: mira, es decir, al pasado; con la espalda al futuro, como los profetas de Israel. De esta manera, variación y selección se separan; y, en efecto, una proposición de selección sería ya ella misma un ofrecimiento positivo de sentido, que a su vez se expone a la bifurcación de la aceptación y del rechazo. Una variación, entonces, no es la génesis espontánea de lo nuevo (por mucho tiempo lo nuevo es una categoría sospechosa que casi mantiene el sentido de la infracción[48]),

[48] Indicaciones y ejemplos extraídos de la historia del término se encuentran en Johannes Spörl,

sino la reproducción desviante de elementos del sistema. Y la desviación es un concepto recursivo, porque presupone algo con respecto a lo cual puede darse la desviación.

El rechazo contradice la expectativa de aceptación, o bien contradice simplemente una continuidad que se da por supuesta del como siempre. Cada variación se manifiesta, por tanto, como contradicción no en el sentido lógico, sino en el más originario sentido dialógico. No puede producirse de otra manera sino como autocontradicción del sistema[49]. La variación así se pliega —¡ella misma comunica!— a los requisitos de la autopoiesis del sistema, se preocupa por el desarrollo de la comunicación, aun si lo hace todo con las posibilidades de empalme que tienen mayor libertad y con una inmanente tendencia al conflicto.

Cada día se produce una gran cantidad de variaciones correctivas de este tipo: correcciones de opiniones expresadas, o bien conflictos apenas insinuados y, luego, la mayoría de las veces, evitados. Es importante tener presente que la variación evolutiva tiene un carácter de bagatela. Como todos los elementos de los sistemas temporales dinámicos, la comunicación, y por tanto también la comunicación desviante, es un evento ligado con la situación,

«Das Alte und das Neue im Mittelalter: Studien zum Problem des mittelalterlichen Fortschrittsbewusstseins», «Historisches Jahrbuch» 50 (1930), pp. 297-341, 498-524. Cf. también Walter Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Köln-Graz 1957.

[49] Sobre esto, en general, Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, cit. pp. 488 ss. (En la traducción al español Sistemas Sociales, el capítulo Contradicción y Conflicto). La posición que sostuvimos en el texto debe diferenciarse de la opinión difundida según la cual las contradicciones estructurales darían el estímulo para la variación del sistema: ya sea en el modo prescrito por la dialéctica o como «*variety pool*», que dispone de posibilidades de desarrollo todavía indeterminadas. Cf., entre varios, Oskar Lange, Wholes and Paris: *A General Theory of System Behaviour*, Oxford-Varsovia 1965, pp. 1 s; Claude Lévi-Strauss, *La notion de structure en Ethnologie*, en id., *Anthropologie structurale*, París 1958, pp. 303-351 (342 ss.); Talcott Parsons, «Somo Considerations on the Theory of Social Change», «Rural Sociology» 26 (1961), pp. 219-239; Walter Buckley, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs N:J: 1967, en parte pp. 50 ss.; John Elster, *Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds*, Chichester 1978. Es posible imaginarse que existen condiciones estructurales que, más que otras, estimulan el rechazo de la comunicación. Pero la estructura en sí no puede ser definida como contradictoria, ni en sentido lógico ni en sentido dialógico. Dicha estructura se emplea operativamente para hacer posibles los empalmes o, si no es así, no se emplea; únicamente un observador puede construir contradicciones aquí.

y es normal, por eso, que pierda rápidamente su significado. El concepto de variación, entonces, no aporta todavía ninguna respuesta a la pregunta que generalmente se formula de manera demasiado compacta: ¿cómo se producen las grandes ideas o las invenciones que hacen época? La evolución no da grandes saltos de improviso (aunque, observando retrospectivamente, los resultados a veces pueden ser interpretados de esa manera). Presupone que se efectúa una producción masiva de material rico en potencial evolutivo y que este material, luego, generalmente desaparece sin ser utilizado. Sólo de esta manera subsisten suficientes oportunidades para la selección y sólo así puede suceder con bastante frecuencia que eventos casuales de escasa importancia encuentren apoyo recíproco, por lo que una variación puede apoyarse en otra que apenas se haya efectuado.

Si ha de considerar, además, que de distinta manera que en la selección la variación no se comunica como tal. No se comunica en vistas de una selección[50]. La variación se motiva de alguna manera, pero no con su función evolutiva. En favor de esto existen también motivos prácticos. Si la variación se efectuara sólo y prevalentemente en función de las oportunidades de selección, estaría ligada a un riesgo demasiado alto de decepción; y, en efecto, la realidad social está orientada de una manera extremadamente conservadora: no niega tan fácilmente aquello de lo que ya dispone y cuya idoneidad ya ha aceptado, en vistas de algo que desconocido y cuyas oportunidades de obtener consenso no han sido probadas todavía, y ni siquiera pueden someterse a una verificación en la situación dada. El rechazo debe encontrar en otros lados sus motivos. No se respeta la prohibición de prestar dinero con intereses; pero no porque con eso se ayude a la evolución del sistema de la economía, sino porque se pueden encontrar construcciones que permiten rodear el obstáculo, y que

[50] Frecuentemente se afirma, o al menos se supone, que lo contrario es la verdad, es decir, que para la evolución sociocultural lo característico sea precisamente el acoplamiento de variación y selección, y que a este respecto no tenga vigencia la analogía de la evolución biológica. Así (pero sólo para el ámbito limitado de la evolución de la ciencia) L. Jonathan Cohen, «Is the Progress of Science Evolutionary?», «British Journal for the Philosophy of Science» 24 (1973), pp. 41-61 (47 s); Stephen Toulmin, *Human Understanding, vol. I, Princeton 1972; Nicholas Rescher, Methodological Pragmatism: A Systems-Theoretic Approach to the Theory of Knowledge*, Oxford 1977. Esta diversidad de opiniones podría ser superada únicamente a través de un análisis todavía más preciso de las operaciones comunicativas.

es posible sostener ya sea con respecto al derecho o con respecto a la Iglesia. Con esto, naturalmente, no se quiere excluir que las desviaciones con respecto a una praxis afirmada no puedan proponerse para la selección (y, en este sentido, es desviante, en efecto, decir que la evolución es ciega). Sin embargo, la proposición misma no es la selección; y, además sólo una pequeña parte de los eventos que se producen como evoluciones relativamente relevantes tiene esta forma intencional[51]. Sólo si entre variación y selección no hay coordinación, es decir, si se evita comunicar sobre esta relación, la evolución puede ser suficientemente probable y puede llevar, con suficiente rapidez a la construcción de un orden que en sí es improbable. En este sentido preciso se puede definir como una casualidad aun la relación entre variación y selección: la determinación de la variación no aporta nada sobre las posibilidades de selección.

Si es verdad que la evolución produce sociedades más complejas, esto, sin embargo, no puede significar que ahora, con mayor razón, se deban producir variaciones utilizables. Con una complejidad más alta, antes que nada, se hace más improbable que una innovación cualquiera se pueda adaptar a la estructura. Por esto debe continuar y mantenerse la coordinación casual entre variación y selección, porque lo contrario significaría pasar a la planificación. Al mismo tiempo, sin embargo, en el ámbito de las funciones de la variación, la dialéctica de la producción de excedente de la inhibición y de la desinhibición debe adaptarse, con los medios de una mayor complejidad, a las condiciones de una mayor complejidad. En otras palabras, hay necesidad de construcciones nuevas capaces de incrementar y acelerar la variación (de la misma manera en que en la evolución de la vida la mutación bioquímica ha sido integrada por la reproducción bisexual). En la evolución de la sociedad esto ha sucedido de dos maneras: mediante el medio de difusión que es la escritura y mediante el reforzamiento de la capacidad de conflicto y de la tolerancia para el conflicto en la sociedad (dicho de otra manera: mediante la renuncia a la externalización de todos los conflictos, es decir, mediante la renuncia a lo que es característico de las sociedades segmentarias).

[51] Para un test de esta tesis sobre el ejemplo del invento de las constituciones, véase Niklas Luhmann, «Verfassung als evolutionäre Errungenschaft», «Rechtshistorisches Journal» 9 (1990), pp. 176-220.

Cuando la escritura es aceptada como medio de difusión (y, por tanto, no se usa sólo con fines de anotación), se produce un efecto doble: la comunicación adquiere una mayor importancia espacial y temporal y, al mismo tiempo, se libera de limitaciones que le habían sido impuestas por la interacción; esto significa que la comunicación se vuelve libre tanto en el acto de producción (escribir), cuanto en el acto de recepción (leer). La mayor difusión crea la posibilidad de transformar muchas cosas con una única transformación: para ser exactos, se crea la posibilidad de transformar un número determinado de cosas. Con esto se pierde o se reduce sólo a determinadas prácticas mágico religiosas la idea de que con la palabra se puede transformar inmediatamente algo. Y, además, el hecho de que siempre sea más imposible observar los efectos que se producen debe encontrar una protección institucional. Como sucede para cada técnica, esto levanta problemas religiosos, a los que se refiere el mito de Prometeo. El fuego de la escritura disuelve, por ejemplo, la estabilidad del derecho sagrado tradicional y hace posible la legislación. ¿Pero cómo puede suceder?[52] O bien, cuando el ethos de la nobleza se reporta por escrito y, como sucede al inicio de la edad moderna, y todavía más, se imprime, la nobleza se ve inmediatamente confrontada por personas que no pueden estar determinadas y que conocen mejor sobre la nobleza misma lo que antes era sólo una pretensión, que pueden tratarlo con mayor virtuosismo y que pueden juzgarlo críticamente.

Como se desarrolla con la ausencia de interacción, la comunicación escrita no tiene necesidad de considerar a los presentes —y por otra parte no

[52] El derecho griego antiguo, sólo por mencionar un ejemplo, resolvió el problema, esencialmente como una forma de un proceso en contra del derecho válido, es decir, en la forma de una observación de segundo orden, con respecto a si el derecho es válido por derecho o por error. Cf. Polibio XII, 16, y para las formas posteriores de un tratamiento que ya se había convertido en rutina, «Ulrich Kahrstedt, Untersuchungen zu athänischen Behörden», «Klio» 31 (1938), pp. 1-32 (19 ss.); K.M.T. Atkinson, «Athenian Legislative Procedure and the Revision of Law», «Bulletin of the John Rylands Library» 23/I (1939), pp. 107-150; A.R.W. Harrison, «Law-Making at Athens at the End of Fifth Century B.C.», «Journal of Hellenic Studies» 75 (1955), pp. 27-35; W.G. Forrest, «Legislation in Sparta», «Phoenix» 21 (1967), pp. 11-19. Sólo de manera muy gradual, sin embargo, seguramente en Aristóteles, Retorica 1354 a 32 ss., en lo relativo a la diferencia entre legislaciones y jurisdicciones se da una nueva función, es decir, asegurar una administración de la justicia que no dependa de los estratos sociales y de la amistad. Sin embargo, esto no era el sentido de la variación original, pero era el resultado de una consideración de sus efectos.

puede hacerlo— pero debe sustituir los instrumentos auxiliares de la comprensión, que antes aportaba la unidad de la situación. La comunicación escrita debe explicarse con mayor claridad y debe hacerlo sólo a partir del texto. Esto lleva a formas verbales de tipo nuevo, y en particular a la formación de conceptos que, a su vez, producen consecuencias incalculables. Mientras que Dios era considerado sólo como un nombre que se debía saber para poder invocarlo, el problema se resolvía guardando en secreto el nombre. Pero, una vez que de Dios se ha llegado a un concepto fijado por escrito, el concepto puede condensar experiencias, puede requerir precisiones, puede hacer surgir problemas de consistencia, en pocas palabras, puede desencadenar todo aquello de lo que se ocupará la teología del Medioevo.

Incluso la otra posibilidad de guiar la capacidad de variación, de la que ya hemos hablado, y que consiste en la producción de conflictos internos a la sociedad y en su tolerancia, ha debido afirmarse en contra de dudas consolidadas estructuralmente: aun hoy, exceptuando a pocos sociólogos, no se aceptan con gusto los conflictos. Estos ponen a prueba los potenciales de rechazo. Llevan a una integración general del comportamiento de quienen están incluidos, llevan a una continua observación del observar y, por tanto, a un intenso intercambio de afirmaciones. Si como resultado de un conflicto se tiene la victoria del no, entonces, se puede asumir como presupuesto el hecho de que no ha superado una primera prueba de su validez y que ha demostrado su capacidad de resistencia[53]. Sin embargo, los conflictos se escapan fácilmente del control y crean molestias en el entorno interno de la sociedad. En las sociedades más antiguas se recurre, con más frecuencia que hoy, a la violencia entre presentes y, consecuentemente, existe una pesada represión de la tendencia a la conflictividad[54]. Lo cual debe haber reforzado la disponibilidad

[53] De manera contraria a las teorías de la evolución, que se orientan a la teoría de juegos. Cf. en particular John Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge Inglaterra 1982; pensamos que únicamente con esto la selección no se clarifica lo suficiente.

[54] De entre la vasta literatura sobre las sociedades segmentarias, cf. H. Ian Hogbin, «Social Reaction to Crime, en Law and Moral in the Schouten Islands, Nueva Guinea», «The Journal of the Royal Anthropological Institute» 68 (1938), pp. 223-262; Alfred R. Radcliffe-Browm, «On Joking Relationships», «Africa» 13 (1940), pp. 195-210; Max Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford 1955; George M. Foster, «Interpersonal Relations in Peasant Society», «Human Organitation» 19 (1960), pp. 3-15; Asen Abalikai, «Quarrels in a Balkan Village»,

a decir no, y en efecto, si alguien se aventura a formular un rechazo después de que otros se han vinculado en la comunicación, el conflicto se encuentra al alcance de la mano. Los demás insistirán, buscarán argumentaciones y aliados y los encontrarán; sin que aquellos que están implicados se den cuenta, se forma un sistema en el sistema: un conflicto. Por eso en sociedades pequeñas, formadas con base en la interacción, la represión del conflicto es necesaria para la supervivencia. Con el incremento del tamaño y de la complejidad —y ya las sociedades tardoarcaicas aportan algunos testimonios en este sentido— esta condición puede mitigarse. Naturalmente que esto puede verificarse sólo bajo condiciones igualmente complejas, las cuales permiten mantener al mismo tiempo más conflictividad y más paz.

Un intento muy difundido consistía en trasladar el problema de la desviación al campo de los roles sociales y en el buscar la solución en ese plano a través de la diferenciación de los roles referidos al éxito, al fracaso o a la mala suerte. Los primeros se vuelven roles de los notables y a ellos, entonces, se recurre para la regulación de los conflictos[55], los otros se neutralizan a través de conjeturas sobre el mal de ojo, sobre la brujería y cosas similares[56]. Sólo el desarrollo de competencias decisionales de carácter político llevará a la superación de este estado y producirá consecuencias complicadas para el equilibrio de la relación entre religión y política: un equilibrio que ahora se vuelve necesario[57].

Con el desarrollo de un dominio político capaz de imponerse, se obtiene la posibilidad de reforzar el rechazo de los ofrecimientos de sentido de la comunicación y, al mismo tiempo, de exonerarlos de las consecuencias del conflicto. La forma que se encuentra para esto está ofrecida por una asimetría

«American Anthropologist» 67 (1965), pp. 1456-1469; Sally F. Moore, «Legal Liability and Evolutionary Interpretation: Some Aspects of Strict Liability, Self-Help and Collective Responsability», en *The Allocation of Responsability*, editado por Max Gluckmann, Manchester 1972, pp. 51-107.

[55] Para un ejemplo extraído de una extensa literatura, véase Kenelm O.L. Burridge, «Disputing in Tangu», «American Anthropologist» 59 (1957), pp. 763-780.

[56] Véase en particular Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, Londres 1966, pp. 111 ss.

[57] Para las soluciones encontradas en Mesopotamia, cf. M: David, *Les dieux et le destin en Babylonie*, París 1949; John G. Gunnell, *Political Philosophy and Time*, Middleton Conn. 1968, en particular pp. 39 ss.

asegurada en el ámbito estructural ya sea con base en la propiedad, ya sea con base en un poder garantizado por seguidores. Aquí el que dispone de las respuestas puede decir no, puede sustraerse de las pretensiones de aportar ayuda o de ceder parte de sus recursos sin estar obligado a tomar en cuenta la posibilidad de conflictos[58]. Puede concentrar sus recursos. La reestabilización de esta adquisición tiene lugar a través de la estratificación del sistema de la sociedad[59].

Otra posibilidad es ésta: admitir los conflictos y dejar que se allanen mediante la regulación social y a través del influjo que terceras personas tienen sobre el resultado de la disputa. Para esto se han afirmado procedimientos de allanamiento de disputas, por último procedimientos para una desición de las disputas que está orientada con reglas, las cuales, de una manera, por así decirlo, epigenética, producen material semántico que al final se reconoce como «derecho» al cual se puede recurrir para la autopoiesis de un sistema de derecho[60]. El que es rico puede de cualquier manera oponerse a una comunicación que se le dirija; ahora, sin embargo, puede hacerlo también el pobre, si tiene derecho[61].

Existe una tercera posibilidad de la que dispone una sociedad compleja y que no puede ser absolutamente comparada con las otras: se trata de la diferenciación entre motivos del conflicto y temas del conflicto[62]. Quizá pueden existir profundos motivos estructurales que llevan a una continua exploración de los conflictos, pero los conflictos mismos se buscan otras causas y otros temas, porque el dispositivo estructural que los atrae es de todos modos un problema insoluble. Con su penetrante búsqueda de los motivos reales del conflicto, en otras palabras, con su herencia marxista, algunos sociólogos han ocultado el hecho de que precisamente en esta diferencia entre motivos y

[58] Hay que admitir que esto es hoy todavía difícil en las interacciones entre los presentes. Aquí, junto a estrategias para evitar la interacción, a veces ayudan las medidas de carácter técnico. Quien se hace un cigarrillo para sí mismo está más protegido contra las expectativas de que ha de ofrecer. No es igual para quien toma un cigarrillo de la cajetilla.

[59] Volveremos a este punto de manera más detallada. Cf. capítulo 4.

[60] Se trata de un caso de aplicaciones de la emergencia evolutiva de los sistemas autopoiéticos, sobre los cuales ya hablamos anteriormente (p. 205).

[61] Cf. el texto de Eurípides citado en el capítulo 2, n. 96.

[62] Cf. como estudio de un caso en una organización, Alvin Gouldner, *Patterns of Industrial Bureaucracy*, Glencoe Ill. 1954, e id., Wildcat Strike, Yellow Springs Ohio 1954.

temas se expresa una adquisición, en la medida en que el sistema sea suficientemente grande como para poder soportar los conflictos[63].

Entre los efectos imprevisibles que se atraen con la expansión de las posibilidades de variación figuran las correspondientes transformaciones de la semántica y sus consecuencias. Mientras más se alarga el espacio de las posibilidades de rechazo que se admiten, tanto más se vuelve relevante la necesidad de comunicación que no pueda ser negada. Pero precisamente la búsqueda de lo que es necesario, si puede ser observada como búsqueda (y eso se garantiza por la escritura), produce continuamente nuevas contingencias. La religión, por ejemplo, en la medida en que se deja asistir por la teología, sigue este recorrido peligroso[64]. La realidad, que había sido considerada como lo que no puede ser absolutamente negado, incurre en la sospecha de ser una simple creación, de ser una simple apariencia, un simple correlato de la conciencia, o bien una simple construcción. Con la diferenciación de sistemas específicos de funciones se desarrollan algunas fórmulas de la contingencia que se refieren a cada uno de los sistemas y que pueden afirmar una incontestabilidad específica del sistema, por ejemplo: escasez para el sistema de la economía, bien común para el sistema de la política, justicia para el sistema del derecho, limitacionalidad[65] para el sistema de la ciencia. Pero el hecho de que estas fórmulas estén ligadas respectivamente a sistemas particulares de funciones no determina de ninguna manera qué significan en

[63] Los sistemas que, desde este punto de vista, son «demasiado pequeños» —trátese de familias o de organizaciones— son objeto hoy de una «terapia sistémica», que se dirige a un reajuste de los conflictos entre ellos.

[64] Este hecho puede discutirse desde varios puntos de vista; por ejemplo, de acuerdo con el incremento de las controversias indecidibles y el incremento simultáneo de la coacción a la consistencia de la argumentación; o en lo que se refiere al voluntarismo y a los problemas de la contingencia (Duns Escoto, William Ockham); o en base a la mencionada *vía negationis* de la prueba de la existencia de Dios; o en relación con el desarrollo de las ideas de perfección operado a través del concepto de infinitud actual. Debemos detenernos únicamente en estos puntos.

[65] Esta expresión, tan poco común, significa que es necesario partir de posibilidades limitadas si se quiere afirmar que la determinación de la verdad o de la no verdad reduce al ámbito de las cuestiones que deben ser todavía examinadas y no (como algo lo haría pensar) lo aumenta. Unicamente con estas premisas, por ejemplo, tiene sentido elegir la «falsificabilidad» de las hipótesis.

el conjunto de la sociedad. A partir de la mitad del siglo XIX la fórmula a la que ordinariamente se le pide redención son los valores. Pero esta fórmula también está expuesta a un proceso de corrosión idéntico. Una vez que está puesta en el mundo, permite que se hable de transformación del valor de los valores o bien de cambios de los valores.

Cuando en las sociedades premodernas alguien se sentía expuesto a la presión que derivaba de las crecidas posibilidades de variación, de todos modos siempre se podía seguir partiendo del presupuesto de que la selección debería orientarse a la Unidad, a la Verdad, al Bien. Era posible sentirse inmerso en un cosmos de esencias. Los medios podían no ser seguros o podían fallar, pero sobre los objetivos no se podía tener dudas, *quia ex se patet quod optatur*. Pero esta confianza en una selección que fuera la única justa, que al final hubiera producido la perfección, la quietud, la estabilidad, hubiera tenido en la estratificación del sistema de la sociedad y en su diferenciación entre centro y periferia una recóndita seguridad que hoy ya no existe. Al contrario, se comienza a apreciar lo nuevo en cuanto tal[66], a atribuir al concepto de crítica el sentido del rechazo de lo que se critica y a entender las alternativas ya no como simples opciones, sino como variantes que, aun sin un examen atento, siempre son mejores que lo que existe. Se llega, para formularlo en resumen a una hipertrofia semántica de la variación y, consecuentemente, a una especie de desilusión inmanente que siente la sociedad de sí misma. Y, en efecto, la variación, por sí sola, no puede producir evolución.

## V. Selección a través de los medios

La distinción entre variación y selección es la forma del concepto de evolución. Aquí (como siempre) forma significa que, si se produce variación, es necesaria

[66] La ruptura se produce en el siglo XVII, en cuanto que ya sea con respecto a la religión o a la política se permanece firmes, en contra de la novedad, mientras que para todo aquello que debe dar «placer» se afirma una valoración positiva. «Si la duración hace subsistir todas las partes del mundo, la novedad las hace apreciables», de esta manera formula el contraste Francois de Grenaille, *La Mode ou le Caractère de la Religion*, París 1642, p. 5. Para la revaloración correspondiente de la surprise en los siglos XVII-XVIII de Méré (más bien incierto) a Bouhours hasta Montesquieu, véase Erich Köhler, *Espirit und arkadische Freiheit: Aufsätse aus der Welt der Romania*, Frankfurt 1966, pp. 267 s.

la evolución, incluso si no tiene lugar una selección positiva, de todos modos tiene lugar alguna selección, en el sentido de que la variación ligada a la operación desaparece sin transformar las estructuras, y todo se queda tal como era y como es. Lo que es seleccionado en el estado actual, no la innovación. Por otra parte, forma significa separación de las dos partes. Así, una condición fundamental de toda evolución es el hecho de que los dispositivos de la variación y los dispositivos de la selección no coincidan, sino que permanezcan separados. Por tanto, no es una casualidad si una variación se vuelve relevante para la selección precisamente a través de su determinación[67]. Antes que nada no se puede instalar ninguna relación de fin, como consecuencia de que una variación se efectúe sólo con fines de la selección. Las variaciones pueden estar motivadas ciertamente de esta manera, y no están excluidas, naturalmente, las comunicaciones en previsión de resultados utilizables. Pero aun si enseguida de esto se llega a la producción de transformaciones de la estructura, éstas no consisten en alcanzar el objetivo sino en el hecho de que, los esfuerzos para alcanzar el objetivo, el sistema reacciona con transformaciones de la estructura. La evolución utiliza el optimismo del objetivo para estimular variaciones. Sin embargo, sólo con esto, no se ha decidido qué es lo que será seleccionado como estructura[68].

La separación de estas funciones evolutivas está garantizada ya por el hecho de que las funciones se refieren a diversos componentes del sistema de la sociedad: la variación se refiere a los elementos, es decir, a cada una de las comunicaciones; la selección, en cambio, se refiere a las estructuras, es decir, a la formación y al uso de expectativas. Esto significa, antes que otra cosa, que entre los eventos que producen variaciones y las selecciones no puede existir una relación hipotética del tipo uno-a-uno (de la misma manera en que la evolución orgánica no se puede hablar de una relación hipotética análoga entre mutaciones y selección de caracteres fenotípicos). Más allá de esto la comunicación, particularmente cuando es observada, actúa de una manera demasiado difusa. Un único no transforma ninguna estructura; pero si eso sucede, se trata de una caso excepcional, extremadamente raro, que no puede

[67] También en la biología hoy se impugna el que exista una gran cantidad de mutaciones neutrales respecto a la selección (y esto es un hecho que los biólogos consideran frecuentemente como desviaciones del modelo teórico de Darwin). Cf., por ejemplo, Jack Lester Kingm, Thomas H. Jukes, «Non-Darwinian Evolution», «Science» 164 (1959), pp. 788-798.

[68] Cf. la nota 66 del apartado anterior.

explicar la velocidad de la selección. La contradicción con respecto de las expectativas presupuestas puede ser vistosa, puede conferir prestigio social, puede estimular la repetición o bien puede alentar a realizar acciones paralelas y, al mismo tiempo, con otras condiciones, puede producir, como efecto complexivo, la transformación (o la estabilización) de estructuras completamente distintas de las que originalmente constituían el objeto del rechazo. Cuando se trata de los efectos estructurales relacionados con el rechazo de la comunicación, siempre concurre el orden social existente. Y sólo este hecho puede explicar por qué tanto en la evolución de la vida como en la evolución de la sociedad los resultados siempre son concordantes, para no decir armónicos.

A este punto, si nos referimos al problema de la probabilidad de lo improbable, con lo que echamos a andar el estudio de este capítulo, podemos ver con más claridad cómo se produce este efecto complexivo. Tanto el rechazo de una pretensión de aceptación como la negación de un rechazo anticipado en el intento de obtener lo que se pretende, pertenecen a los eventos más probables de la vida cotidiana. En este sentido la variación se produce continuamente. Sólo con la selección de una estructura que utiliza, confirma, condensa este evento se realiza algo improbable, es decir una marcada desviación con respecto al estado de partida. Queda claro que las teorías clásicas que presuponen una regularidad causal de tipo lineal no pueden explicar estos fenómenos. No es verdad que, subsistiendo las condiciones auxiliares necesarias, las causas idóneas produzcan efectos inevitables: más bien lo que se verifica es que, a través de procesos circulares de reforzamientos de las desviaciones, los eventos que siempre recurren se utilizan ocasionalmente (pero en el conjunto, con bastante frecuencia) para formar estructuras que antes no existían[69]. Y, para hacer arrancar la formación de tales estructuras, el no posee el valor de atención que se requiere. No obstante la complejidad de

[69] Entre los autores que han asociado este proceso a una cibérnetica de lo positivo está antes que nadie. Magoroh Maruyama. Dice claramente: «Una pequeña desviación inicial, que está dentro de la gama de una alta probabilidad, puede desarrollarse en una amplia desviación de baja probabilidad (o más precisamente: en una amplia desviación que es muy improbable en el cuadro de la causalidad probabilística unidireccional)». Véase «Toward Cultural Symbiosis», en *Evolution and Consciousness. Human Systems in Transition*, editado por Erich Jantsch, Conrad C. Waddington, Rading Mass. 1976, pp. 198-213 (203).

las mediaciones, existen indudablemente algunas conexiones entre comunicación y formación de la estructura; o bien, lo que nunca se comunica, tampoco podrá influenciar la formación de estructuras. Pero si, dadas las estructuras existentes hasta ahora, la comunicación actualiza una variante que es desviante, ésta puede condensarse en una estructura, o puede también no condensarse. La variación, en cuanto tal, precisamente por su determinación, produce siempre ambas posibilidades. Esta le da entrada libre a la selección: de otra manera no sería una variación. Pero ¿cuáles son los mecanismos que logran que no se permanezca quieto en ese punto, sino que la sociedad se vincule temporalmente a una u otra posibilidad? al poner la pregunta de esta manera tenemos la posibilidad de especificar históricamente también al evento de la selección, es decir, tenemos la posibilidad de reconocer la dependencia de la evolución de las formaciones de la sociedad que ella misma ha producido.

Sobre este problema la teoría de Darwin tenía una respuesta simple: la variación se produce en el sistema; la selección, como «*natural selection*», en cambio, se produce a través del entorno. Pero esta simple contraposición ahora ya no se acepta. Los biólogos, por ejemplo, la han disuelto recurriendo a algunas hipótesis tomadas de la teoría de juegos; sin embargo, no puede equipararse con la conceptualidad de la teoría de sistemas que ha alcanzado altos grados de desarrollo. Si se acepta la teoría de sistemas operacionalmente cerrados, determinados por la estructura, se ha de partir del presupuesto de que los sistemas pueden transformar sus estructuras sólo a través de sus propias operaciones, sin importar el modo en que estos sistemas reaccionan ante lo que sucede en el entorno: en la forma de molestia, de irritación, de decepción, de carencia, etcétera. Nosotros hemos de dirigir entonces nuestro estudio a la misma sociedad, a la búsqueda de sus mecanismos de selección.

Todas las sociedades, incluidas las más primitivas, tienen su mecanismo primario de selección en la diferenciación de sistemas de interacción y sistema de la sociedad[70]. En la interacción entre presentes es imposible ignorar las opiniones desviantes una vez que se han expresado. (El tacto, el humor, etcétera,

[70] Como contraposición se puede pensar en la célula como entorno de genes (eventualmente mutados); actualmente se reconoce aquí que la evolución adquirió una dirección sólo en virtud de una regulación de esta relación. Cf. Ernst Mayr. «Selektion und gerichtee Evolution», «Die Naturwissenschaft» 52 (1965), pp. 173-180.

son inventos de una importancia decisiva que, sin embargo, en el transcurso de la civilización se han realizado tardíamente). Ya que la comunicación se adjudica como acción a una persona, es necesario tomar en cuenta la posibilidad de que se vuelva a hacer presente, o bien la posibilidad de que dentro o fuera del sistema haya componentes que se empalmen con ella. O se desencadenan conflictos que consuman los recursos: el sistema es demasiado pequeño para poder tolerar conflictos adentro, por lo cual él mismo se vuelve un conflicto. O bien el sistema aprovecha la ocasión y toma el curso que, a este punto, se le ofrece como oportuno. Dentro de los sistemas de interacción, entonces, la probabilidad de una transformación de la estructura a través de eventos comunicativos es muy alta; prácticamente es tan alta que, en estos sistemas no puede existir ninguna evolución, porque la selección no puede regularse independientemente, sino que, de hecho, se deja engañar por cada una de las variaciones. La interacción puede hacer experimentos con todas las rarezas posibles porque puede estar segura de que la sociedad continuará existiendo.

Pero la sociedad no efectúa sólo interacciones: es también el entorno social de las interacciones[71]. Esta diferencia interna de la sociedad impide que todo lo que emerge, gusta o se hace desagradable en las interacciones, produzca efectos en las estructuras del sistema de la sociedad. Todo el sentido —y, por tanto, en particular lo que puede ser persona o rol— se constituye de manera transinteractiva con la mirada dirigida hacia las utilizaciones que se pueden hacer fuera de la interacción específica que se está desarrollando. Ya en la interacción misma se toma en consideración este hecho y, en oposición a lo que puede suceder en la interacción, sólo una pequeña cantidad de innovación puede atravesar este filtro que lleva a una difusión extendida a la sociedad.

En las más antiguas sociedades segmentarias es más fácil controlar con la mirada lo que puede suceder en distintas partes de la sociedad, o bien lo que en otra parte puede resultar aceptable. Pero, cuando se vuelve más compleja, la sociedad pierde esta fácil posibilidad de evaluarse. Ahora, de distinta manera que en las sociedades simples, pueden existir subculturas en las que las desviaciones pueden sostenerse, y puede haber también subsistemas que, a su

[71] Debemos reservar para el capítulo siguiente una exposición más profunda de esta forma de diferenciación.

vez, marcan límites que deben superarse para que una innovación pueda producir una resonancia que se extienda a la sociedad[72]. Contrariamente a lo que sostienen las teorías difusionísticas, aquí se trata de esto: la existencia de límites hace posible una distinta utilización de un estímulo que, inicialmente, es sólo fugaz o que dispone sólo de una limitada capacidad de desarrollo (por ejemplo, la utilización de objetivos religiosos de una técnica, ya desarrollada, de elaboración de piedras de gran tamaño). Pero únicamente con el invento de la escritura y con su difusión se transforma profundamente la condición de la evolución. Ya que ahora la comunicación no se da sólo en los sistemas de interacción y, a su vez, la escritura ofrece nuevas posibilidades de negación, sólo amplificadores correspondientes en el ámbito de la selección pueden garantizar que subsista la posibilidad de una evolución.

Primero parece que la presión viniera de la religión; y, en efecto, se efectúan significativas innovaciones religiosas (o bien se hacen algunos intentos que luego fracasan, como en Egipto). A esta necesidad de reordenamiento de la selección le debemos las religiones altamente desarrolladas que se practican aún hoy. Acrecientan las pretensiones morales con respecto a Dios y a los hombres, como si precisamente ahora, más que nunca, fuera necesario mantener la unidad del contexto de selección de una cultura y fijarla mediante textos canónicos. La moral ofrece un cierto margen para las interpretaciones y para una casuística del derecho. La religión misma encuentra formas de una radicalidad más elevada, y por eso puede tomar distancia tanto de la burocracia como de la estratificación social. Como ejemplo, se puede pensar en la relación entre el budismo y el sistema de castas, o bien en la doctrina cristiana de las dos *civitates*. La combinación de evidencia y duración, que siempre es problemática para el sentido, se deposita en la trascendencia. Con la ayuda de sus textos, la religión se transforma en tradición (practicada de modo prevalentemente verbal), y a través de las ritualizaciones (esencialmente en India), o a través de versiones populares, se vuelve accesible a grandes estratos. Y precisamente porque lo que se ha fijado por escrito se transmite verbalmente, el texto da testimonio de una fijación que en la transmisión verbal no es (o

[72] Cf., sobre el ejemplo de la aceptación de la metalurgia, Colin Renfrew, *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in the Third Millenium B.C.*, Londres 1972, pp. 28. 36 ss.

sólo es en una medida imperceptible) variada y cuya evidencia oculta el hecho de que pudieran existir otras posibilidades.

Si esta salida es la predominante y, por su parte, tiene toda la fuerza de convicción, más allá de ella, sin embargo, se perfilan algunas posibilidades de reforzamiento de los medios de selección que tienen un carácter distinto y que funcionalmente son equivalentes a la religión. Este reforzamiento consiste en el desarrollo de los medios de comunicación simbólicamente generalizados específicos con respecto a la función. Sobre estos medios ya hemos dicho lo que era necesario (capítulo 2), por eso aquí podemos limitarnos a dar unas cuantas indicaciones. Los medios de comunicación simbólicamente generalizados pueden garantizar que las comunicaciones que contienen grandes pretensiones sean aceptadas aun en condiciones improbables: esto sucede por el hecho de que los medios condicionan los motivos para la aceptación y, a través del condicionamiento, los vuelven objeto de expectativa. A la base de todo esto está un proceso de descomposición y de recombinación, es decir, un enorme incremento de posibilidades combinatorias, las cuales a su vez pueden buscarse en formas que, no obstante eso, son vinculantes. El dinero constituye un buen ejemplo; pero la misma estructura es propia del poder, que está cubierto por la amenaza del recurso al uso de una fuerza física que, en todo caso, es superior. Una apertura temática así, que llega hasta los confines de una selección sin vínculos, se produce con la metodización de la verdad; aun al arte se le reconocen sus méritos porque en el «delicado y simple elemento» de la representación logra dar forma a algo de una manera en que no se encuentra en la misma naturaleza y que, sin embargo, le sirve de modelo[73].

En su estructura basal, los medios son cantidades enormes de elementos acoplados de manera amplia, con los cuales es posible escapar de la tradición. Esto ofrece la oportunidad para la formación de nuevos criterios de selección, los cuales actúan sin referencias a la perfección, a la quietud y a la estabilidad. De esta manera, el provecho se vuelve un punto de vista de la selección para el uso del dinero. no obstante que el provecho mismo sea inestable y dependa precisamente de la utilización de situaciones que también son inestables y que cambian continuamente. Se abandona toda referenca apoyada en cualquier

[73] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen überdie Ästbetik*, ed. Frankfurt 1970, vol. I p. 215

principio de perfección ya sea en la cualidad del trabajo o de las mercancías, ya sea en el tipo de vida y en la adecuación del rédito de los comerciantes a su gremio, ya sea, por último, en un natural instinto del hombre, al que la razón debiera domesticar y utilizar; quedan solamente los cálculos de la redituabilidad en formas individuales que en cuanto tales, ciertamente no pueden controlar la estabilidad del sistema de la economía. Análogamente, el amor como pasión proclama la soberanía en el propio reino, reprime los conceptos del amor referidos al objeto y a la cualidad, reprime el amor de Dios y el amor de la virtud y, en lugar de eso, se sostiene sobre la experiencia de que el amor no puede durar por mucho[74]. La teoría de la política en el siglo XVII pone en el centro de su interés la utilización de las ocasiones (eso entonces se llamaba *«coups d'etat»*[75]) y considera principalmente desdes este punto de vista la necesidad de la concentración del poder en el Estado. Por último, también la ciencia ablanda su afirmación (que originalmente era necesaria para que la misma ciencia pudiera afirmarse frente a la religión) de una certeza que estaba en la naturaleza del objeto y en la naturaleza del conocimiento mismo y encuentra ahora la verdad únicamente en el mercado de los argumentos inductivos, de los intentos de falsación y de las construcciones.

El evidente desarrollo paralelo de estas innovaciones semánticas indica una conexión con la diferenciación funcional. En este contexto nos interesa sólo el que de esta manera la selección es separada de las perspectivas de la estabilización, que también entre las funciones de la selección y de la estabilización se marca un límite, una línea de separación.

Debería quedar claro que esta continua apertura y clausura de un margen de posibilidades de selección sin consideraciones de naturaleza social (y, como se verá más adelante, también de naturaleza religiosa), permitirá encontrar una respuesta al problema que ha surgido del enorme crecimiento de las posibilidades de variación. Las desviaciones que se manifestan en el ámbito de la relevancia de estos medios no tienen dificultad en fijarse y afirmarse, permaneciendo firme el presupuesto de que aquéllas satisfacen las condiciones

[74] Para los detalles cf. Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt 198. (en español, El amor como Pasión, ed. Península, Barcelona, 1985).

[75] Así en Gabriel Naudé, *Considérations politiques sur les coups d'état* (1639), cit. de la ed. *Science des Princes, ou Considérations sur les coups d'état*, 3 vol., París 1712.

particulares que tienen valor para el medio. Se llega a un nuevo invento —digamos, a la imprenta— pero ya está disponible el dinero que permite calcular los costos y utilidades de un programa de empresa, que este invento realizará luego en la medida en que sea económicamente aceptable. Unicamente en su cantidad el dinero podrá oponer resistencia, pero no, por ejemplo, con una intervención en el proceso de la imprenta. O bien se detecta una nueva pregunta en la investigación; pero ya están disponibles algunas técnicas de prueba que, a su vez, ya han sido experimentadas y que por sí solas deciden en qué medida se puede dar a los resultados la forma de proposiciones verdaderas o falsas. O bien se han leído novelas y se sabe qué es el amor. Lo que se debe hacer, entonces, es sólo encontrar a la persona con respecto a la cual el sentimiento se pueda cristalizar.

Mientras la religión conserva la esperanza en la unidad de los criterios de selección y está dispuesta eventualmente a pagar ésta su actitud con el estancamiento, bajo el régimen de los medios de comunicación simbólicamente generalizados el desarrollo de la complejidad social depende de la pregunta de cuáles son los medios más aptos para el fin. Es necesario considerar la posibilidad de que se produzcan desniveles considerables. De todos modos no se puede partir del presupuesto de que el sistema de la sociedad se desarrolle de manera igual en todos sus ámbitos, que cada posible sentido se podrá de todos modos desarrollar antes o después, y que todas las necesidades y todos los intereses podrán ser gradualmente satisfechos en un nivel superior. Tales ilusiones de un crecimiento total de la humanidad las nutrió el siglo XVIII, y si, además, se agrega el comunismo, esas ilusiones también se las hizo el siglo XIX. Mientras tanto se tomó distancia con respecto a estas ideas que, a decir verdad, no han dejado sucesores. Es necesario considerar que determinados ámbitos de funciones resuelven su problema de selección con más éxito que otros, se adaptan más rápidamente a la velocidad de la sociedad moderna, o bien pueden acumular las adquisiciones mejor que otros[76]. El resultado se manifiesta como predominio de la técnica y del dinero o como predominio de racionalidades particulares que no satisfacen plenamente.

[76] Véase la distinción entre ámbitos acumulativos y ámbitos no acumulativos del cambio social en Eric R. Wolf, «The Study of Evolution», *en Reading in Social Evolution and Development*, editado por Shmuel N. Eisenstadt, Oxford 1970, pp. 179-191 (187 ss.). El ámbito acumulativo se compara con el ámbito determinado por la tecnología.





No obstante la diversa semántica que existe entre la religión y los medios de comunicación simbólicamente generalizados, parece que hay algo que los asemeja. En ambos ámbitos la selección se coloca en el plano de la observación de segundo orden. La religión observa a Dios como observador de los hombres, los medios de comunicación simbólicamente generalizados dirigen la observación de otros observadores, como en el mercado, por el sistema de la economía o en el ámbito de las afirmaciones de la ciencia. Los dispositivos de selección de los que ahora hay necesidad se distancian de la inmediatez del evento de la variación como un observador que observa lo que otros observadores observan. Pero si ésta es la técnica con la que se reacciona a la creciente complejidad, hemos de esperar que, en la medida en que sea practicada con éxito, esta técnica disolverá la inmediata confiabilidad. ¿Cómo es posible, entonces, que el resultado de las selecciones alcance una forma estable?

## VI. Reestabilización de los sistemas

Hasta que el evento de la selección se orienta a condiciones estables, que sólo de vez en cuando son perturbadas, no tiene mucho sentido hablar de una tercera función evolutiva. La misma selección se ocupa de la estabilidad y si no lo logra (como se ha de esperar en un mundo determinado por la corrupción y los pecados) es necesario proceder continuamente a selecciones nuevas y a selecciones útiles. De nuevo al inicio de la edad moderna el Estado se describía en función de esta tarea y el concepto que se aconsejaba era el de la paz[77]. Y, en efecto, en donde se asegura la paz se puede confiar a cada uno la tarea de ocuparse de la propia salvación del alma y de cuidar la propia condición terrena. Aun en la literatura orientada a la teoría de la evolución selección y estabilización se recogen en un único concepto. Se habla de «*selective retention*» o de «selección estabilizante»[78], pero ¿qué cosa puede garantizar el presupuesto de que solo la perspectiva de la estabilidad puede producir

[77] El Estado, según Giovanni Antonio Palazzo, es de esta manera, *Discorso del Goberno e della Ragion Vera di Stato*, Venecia 1606, pp. 12 s. La paz, es ninguna otra cosa que «una identidad y paz temporal de las cosas: es decir ser siempre la misma esencia», y precisamente en esto reside su perfección.

[78] Véase Donald T. Campbell, «Blind Variation and Selecktive Retention in Socio-Cultural

selecciones con éxito?, y, en particular, ¿qué es lo que puede garantizar esto en una sociedad que se describe a sí misma en función de la diferencia entre condiciones pasadas y condiciones futuras y que diario debe hacer la experiencia de un cambio rapidísimo de estructura? ¿No es precisamente la sociedad contemporánea la que orienta sus selecciones sólo a aquello que en el momento o provisionalmente parece utilizable?[79].

Si en la búsqueda de estímulos que lleven a una comprensión más precisa de la función de estabilización se piensa encontrarlos en la teoría de la evolución de la sociedad, se puede estar seguro de que la cosecha será miserable. Y, en efecto, como aquí falta una conciencia más profunda del problema, en parte se nos detiene en la normal continuidad de los hechos y de lo que existe[80], y en parte se nos orienta otra vez a la distinción entre espíritu y materia del siglo XIX y se nombra la transmisión cultural y hereditaria[81]. También aquí se siente de nuevo la falta de una conceptualidad suficientemente desarrollada como la teoría de sistemas: la estabilidad, en efecto, puede determinarse de la mejor manera sólo en relación con los sistemas.

Nosotros partimos del presupuesto de que el proceso de selección lleva a la formación de estructuras. Un problema ulterior, por tanto, puede consistir sólo en la relación que las estructuras tienen con el sistema, cuyas operaciones autopoiéticas se desarrollan de una manera que depende de la estructura. Además se ha de considerar que un problema de estabilidad, en el sentido de la teoría de la evolución, se presenta sólo cuando la selección elige la variante de la mutación, es decir, la innovación; de otro modo la variación desaparece sin consecuencias[82]. Nosotros pensamos, por tanto, únicamente en reestabilizaciones. Por eso el problema consiste en la inserción de las transformaciones de la estructura en un sistema que opera de una manera determinada por la estructura y en las consecuencias de una tal inserción.

Evolution», «General Systems» 14 (1969), pp. 69-85; Michael Schmid, *Theorie sozialen Wandels*, Opladen 1982, p. 137 y varias más.

[79] Cf. Warren G. Bennis, Philip E. Slater. *The Temporary Society*, New York 1968.

[80] Cf., por ejemplo. Thomas G. Harding, «Adaptation and Stability», en *Evolution and Culture*, editado por Marshall D. Shalins, Elman R. Service. Ann Arbor Mich. 1960, pp. 45-68.

[81] Así, ampliamente, Keller, cit. (1931), pp. 287 ss.

[82] Con esto no se quiere decir de hecho que, sin innovación evolutiva, los sistemas se conserven necesariamente. Esta es, sin embargo, una cuestión general que se refiere a la continuación de los sistemas autopoiéticos.

Ahora bien, estos problemas de la compatibilidad estructural (o de las contradicciones estructurales) pertenecen al menú cotidiano de los sociólogos, y debería provocar admiración el hecho de que en el contexto de la teoría de la evolución a estos problemas no se les haya prestado la debida atención[83]. A la reducción de los problemas de la compatibilidad estructural contribuye, antes que nada, la misma formación del sistema. Produce forma, es decir, límites: en su parte interna se puede adquirir una complejidad reducida y se puede alcanzar un alto grado de indiferencia con respecto a la parte externa. Las compatibilidades, entonces, pueden extremarse ya sea que se les quite de encima de las personas, ya sea que se les atribuya a Dios y se conserven en el secreto de Dios. Tal como demostraremos ampliamente en el próximo capítulo sobre la diferenciación, este expediente de la diferenciación puede repetirse en sistemas ya diferenciados, de tal manera que la evolución lleva a formaciones de sistemas que siempre están más cargados de presupuestos (y, por tanto, más improbables), con el fin de mantener escaso el peso de las incompatibilidades estructurales y de distribuirlo en diversos sistemas. De esta manera, la evolución se procura incompatibilidades estructurales en la relación recíproca entre los sistemas. Esto sucede primero en la forma de la diferenciación entre ciudad y campo, y en la forma de la estratificación: una forma relativamente transparente, que legitima precisamente este intercambio de incompatibilidades. Bajo el régimen actual de la diferencia funcional, sin embargo, este problema adquiere formas drásticas, por lo que el sistema omniabarcador de la sociedad sólo puede registrar que la situación es así.

También la función de la reestabilización evolutiva subyace, por tanto, en una especificación histórica. Hace uso, aunque sea suscitando considerables problemas residuales, de la diferenciación de los sistemas y desarrolla soluciones distintas según la forma predominante de la diferenciación. Mientras la continua sedimentación acumulativa de estructuras y la repetición de la

[83] Si se busca una explicación en la historia de la ciencia, se encontrará seguramente en el hecho de que por mucho tiempo el debate sobre la teoría de la evolución se desarrolló a lo largo de frentes que estuvieron marcados de un modo erróneo. Por ejemplo: la estructura en contra del proceso, la estática en contra de la dinámica, el funcionalismo estructural en contra de la teoría de la mutación social; o en el hecho de que la doctrina de las contradicciones estructurales de los teóricos de clases se vio como un intento conservador para evitar o para debilitar el único tema relevante de la lucha de clases. En la actualidad todo esto de hecho carece de interés.

formación de sistemas en los sistemas llevan a un creciente vínculo entre las formas[84], a través del cambio de formas de la diferenciación de los sistemas, es decir, a través del paso de la diferenciación segmentaria a la diferenciación entre centro y periferia, a la estratificación y, por último, a la diferenciación funcional, puede surgir un nuevo margen para la descomposición y para la recomposición de estas formas: un margen que ofrece oportunidad a nuevas estructuras, más favorables para la complejidad. Se puede seguir este proceso aun observando las transformaciones paralelas de la forma de la religión (religio = vínculo).

Naturalmente que las externalizaciones nunca pueden constituir soluciones definitivas de los problemas. Los problemas se representan de otra forma en las relaciones entre sistema y entorno. Se puede estudiar este hecho observando los problemas ecológicos de la sociedad moderna, pero también observando los problemas internos de la sociedad, por ejemplo la discusión sobre los problemas, que ahora se han vuelto sospechosos, de la externalización de los costos a través de la economía monetaria. Vale la pena, por eso, ver de manera más precisa cómo se desarrolla el proceso de reestabilización cuando tiene lugar la inserción de nuevas estructuras en un complejo de estructuras ya existentes.

También en este caso el sistema aprovecha la complejidad ya reducida. Las contradicciones estructurales se hacen visibles en lugares determinados; por ejemplo, en el tardo Medioevo, en el hecho de que la nobleza dependa cada vez más del dinero, o bien en la edad del Estado benefactor, en el hecho de que la política dependa de una economía que opere con éxito, mientras ella misma puede obtener éxitos sólo si substrae cada vez mayores recursos al cálculo económico. Aquí, la consecuencia de la externalización de los límites políticos, entonces, es la inflación[85], pero ésta, al mismo tiempo, también es un problema que a largo plazo puede mantenerse bajo control y puede afrontarse constatemente solamente si se desarrollan capacidades e instrumentos específicos. Las innovaciones se controlan, entonces, por así decirlo, siguiendo el esquema de la inflación, por lo cual se puede ver de manera relativamente

[84] Richard Levins, *Evolution in Changing Environments: Some Theoretical Explorations*, Princeton 1968, pp. 108 s., habla de la evolución como un «*progressive binding*»

[85] Para una reciente discusión de este tema, cf. Tom Baumgartner, Tom R. Burns, «Inflation as the Institutionalized Struggle over Income Distibution», «Acta Sociologica» 23 (1980), pp. 177-186.

rápida si el proceso funciona de esta manera. También para los mecanismos altamente generalizados de la distribución de los problemas —y por esto es famosa la economía monetaria— se pueden encontrar técnicas específicas de tratamiento, de la misma manera como se ha hecho para las distintas enfermedades producidas por el proceso de civilización. Las relaciones siguen siendo confusas. No se puede prever qué sucederá con la introducción de nuevas estructuras (baste con tener presente la introducción de la elaboración de los datos en ámbitos cada vez más amplios de la sociedad); y si sucediera algo la mayor parte de las veces será demasiado tarde para que se puedan retirar las innovaciones. Sin embargo, siempre es posible hacer nuevas inversiones en consideración de los problemas que surgen de las innovaciones. El tráfico de los vehículos requiere algunas leyes sobre la responsabilidad civil y seguros sobre ésta, servicios de auxilio, hospitales especializados para los accidentes. No es casualidad el que la diferenciación de los criterios de selección, que ya no prometen ninguna estabilidad, proceda de manera paralela con el paso a una diferenciación funcional del sistema de la sociedad. Precisamente por esto la selección y la reestabilización se separan de una manera más clara que antes. Las soluciones multifuncionales de los problemas, que tenían valor en las sociedades domésticas y en la moral, son forzadas y sustituidas a través de la especificación funcional. La estabilidad de los sistemas de funciones y de las organizaciones, de las profesiones y de los roles, que en esos sistemas se han diferenciado conforme al principio de la división del trabajo, es compatible con las más diversas variaciones y selecciones. Esta estabilidad se apoya en el hecho de que, una vez que se ha diferenciado, una función puede desarrollarse en un avanzado nivel sólo dentro de la estructura que ya está predispuesta para ese fin. La función misma es el punto de vista que constituye la referencia para la limitación de los equivalentes funcionales y, por eso, para la función misma no existe ningún equivalente funcional (excepto en referencia a un problema más general, para el que, entonces, tiene valor el mismo principio). Por ejemplo, la investigación puede efectuarse sólo científicamente. El aficionado desaparece. Cuando las organizaciones de la política o de la economía crean institutos de investigación, las operaciones de esos institutos se desarrollan siempre en el sistema de la ciencia; o bien no se trata de instituciones destinadas a la investigación, sino probablemente se trata de una forma oculta de publicidad o de un lugar para la colocación de políticos

meritorios. El orden de estos sistemas se regula de manera autosustitutiva, en el sentido de que sus estructuras pueden sustituirse sólo por otras estructuras con la misma función y la misma tipología: es decir, las teorías pueden sustituirse sólo por otras teorías, las leyes del derecho sólo por otras leyes del derecho, un programa político sólo por otro programa. El principio de estabilidad que se apoya sobre un orden así se configura como exigencia de una solución sustitutiva: quien quiera eliminar los reactores nucleares debe afrontar esta pregunta: ¿cómo podemos producir energía de un modo distinto?

Una garantía así de estabilidad, inmanente al orden autosustitutivo y ampliamente disponible a las alternativas, no tiene necesidad de tener seguridad sobre el mundo. Ni siquiera tiene necesidad de apoyarse en una descripción de la sociedad. Se diferencian sólo las facetas de alternativas referidas a las funciones, por lo que los problemas formulados de manera demasiado abstracta se revelan como carentes de eficacia, en cuanto que no disponen de suficiente capacidad de información para que pueda valorarse la medida de la transformación en un proceso en el cual se producen continuas reestabilizaciones. En la perspectiva de la teoría de la evolución, lo que llama la atención en todo esto, es el hecho de que los sistemas de funciones están estabilizados en la variación, de tal forma que el mecanismo de la estabilización funge al mismo tiempo como motor de la variación evolutiva[86]. Esto acelera la evolución social de una manera que hasta hoy no se había conocido. Parece que la estabilización y la variación se producen simultáneamente. Por este motivo se han podido elegir criterios de selección que, por una parte, están desligados de todo vínculo con una moral del deber extendido al nivel completivo de la sociedad y, por otra, renuncian a considerar de cualquier modo la estabilidad: sólo así una semántica seriamente propuesta ha podido concebir como eventos no desviantes la novedad, la crítica, el cambio, es decir, la variación en cuanto tal, y aun ha podido acogerlos como dignos de protección. Aun los enemigos de la sociedad —más aún especialmente ellos— se aprovechan del hecho de que de esta manera históricamente singular la sociedad se da valor por sí misma. El resultado que surge está constituido por

[86] Una idea simple se encuentra en Michael Fullan, Jan J. Loubser, «Sociology of Education» 45 (1972), pp. 271-287 (281 s.)

la increíble frecuencia de la transformación que caracteriza a las estructuras del sistema de la sociedad y que puede percibirse en la duración de la vida de un mismo hombre. «Tenemos necesidad de un suplemento anual del Decálogo», se lamentaba Edward A. Ross[87]. Esto corresponde precisamente a la hipótesis de la teoría de la evolución conforme a la cual la medida de la diferenciación entre variación, selección y reestabilización está correlacionada con la velocidad de las transformaciones evolutivas.

Quizá tenga razón Magoroh Maruyama cuando lanza la hipótesis de una situación no estacionaria, de tipo completamente nuevo. Según Maruyama aun antes se han verificado ya sean las transformaciones imperceptibles, ya sean las rupturas imprevistas, pero se ha pasado siempre de una situación estacionaria a otra. Por eso las sociedades han podido describirse siempre como estacionarias y han podido aceptar una correspondiente epistemología del orden constante. Sólo el paso a la sociedad moderna habría causado una «*metatransition*», es decir el paso de una situación estacionaria a una no estacionaria: una epistemología adecuada a esta última situación está naciendo sólo ahora[88]. Una explicación de esto pudiera ofrecerla la distinción de formas diversas de la diferenciación de los sistemas en relación con la teoría de la evolución de la diferenciación de las funciones evolutivas.

Sin embargo, de esta manera se ofrece una descripción aún muy unilateral. La otra parte está relacionada precisamente con el carácter conservador de esta sociedad. El método de la planificación de transformaciones reactivas —aquí no queremos hablar de planificaciones elegidas libremente, orientadas al fin— no mantiene el paso. En la teoría de la decisión se requiere ahora sólo *bounded rationality*. De esta manera ese método se vuelve un freno, una especie de desarrollo de la ignorancia, mientras que la complejidad se define como falta de información, y aún se practica como tal. En la medida en que la canalización de las reestabilizaciones se queda en manos de las organizaciones, es decir, en la medida en que debe pasar a través de decisiones y debe garantizarse con respecto al «*postdecisional regret*»[89], se

[87] *Sin and Society: An Analysis of Latter-Day Iniquity*, Boston 1907, p. 40.

[88] Hacemos la paráfrasis de Magoroh Maruyama, «Towrd Cultural Symbiosis», en *Evolution and Consciousness: Human Systems in Transition*, editado por Erich Hantsch, Conrad Waddington, Reading Mass. 1976, pp. 198-213.

[89] Regresaremos a este punto más adelante. Cf. cap. IV, pp. (365 ss.).

ejercita una resistencia contra las innovaciones. Pero, afortunada o desafortunadamente, la sociedad no evoluciona a la par de sus organizaciones.

El resultado que se deriva de todo esto constituye un caso insólito, completamente singular para la teoría de la evolución. La evolución nunca ha agotado las posibilidades que están en su sustrato basal: esto tiene validez para las proteínas, para la fotosíntesis, para el sentido y para el lenguaje. El resultado siempre se ha constituido por una diversificación de sistemas determinados por la estructura. La plenitud del ser se encuentra en la multiplicidad de las posibilidades que se han realizado. La evolución social ha producido innumerables sociedades tribales. Sólo es posible encontrar culturas altamente desarrolladas (según el modo en que se las califique) en un número de veinte o treinta ejemplares. Una sociedad funcionalmente diferenciada, en cambio, exite sólo en un caso único. Entonces ¿esto significa que la evolución es sólo un caso? Parece que esto nos lleva a renunciar a todas las redundancias y a todas las seguridades que se derivan de las desviaciones. Cuando esta sociedad ya no exista, entonces, no existirá ninguna otra, a menos que surjan nuevas formas a partir de ella misma. Será nuestra tarea buscar las posibilidades de la evolución interna de la sociedad, pero es evidente que esto sólo no constituye todavía una respuesta adecuada a la pregunta que hemos hecho. La respuesta ha de encontrarse en la misma sociedad, por ejemplo en su capacidad de resistir a la velocidad de la evolución, de sustituir lo que se pierde, de capitalizar reservas para lo imprevisto, pero antes que nada en la capacidad de la sociedad para activar procesos de socialización con la base de estos requisitos y la capacidad de permitir que se familiaricen los sistemas de conciencia de los hombres con estas realidades. Y, en efecto, es completamente comprensible que los hombres, acostumbrados de distinta manera por su cultura, con estas condiciones se pongan nerviosos.

## VII. La diferenciación de variación, selección y reestabilización

Hemos intentado demostrar que la evolución social requiere de una diferenciación de las funciones evolutivas, es decir, requiere que se realicen a través de circunstancias distintas. En el transcurso de la evolución, y en virtud

de la creciente diferenciación de las funciones evolutivas, el problema de su separación se desplaza. En las sociedades segmentarias, que todavía no disponen de escritura, debe haber sido difícil separar variación y selección, en cuanto que tales sociedades disponían únicamente la interacción entre las personas presentes como forma de sistema para la comunicación, y la forma segmentaria de la diferenciación del sistema conseguía que en el entorno interno de la sociedad se pudieran presuponer por todas partes relaciones semejantes. En las sociedades que han alcanzado una cultura elevada tanto la escritura como la diferenciación con base en la desigualdad facilitan este proceso de separación primaria. Precisamente por esto, sin embargo, se hace difícil distinguir selección y reestabilización. Las selecciones se conciben como respuesta a perturbaciones y como el restablecimiento de una condición de quietud, de una situación estable de la sociedad. Cuando aun aquí se marca una línea de separación, lo cual es posible por el paso a una diferenciación funcional primaria, el problema se desplaza una vez más. Y, en efecto, ahora se hace difícil, como ya vimos, distinguir entre reestabilización y variación. En la separación de las funciones evolutivas, entonces, las formas de la diferenciación social corresponden, evidentemente, a problemas de importancia crucial.

Esto demuestra que la separación de las funciones evolutivas, tanto como su (casual) reencuentro no puede apoyarse en las leyes de la naturaleza ni en las necesidades de un proceso dialéctico[90]. No existe un orden eterno del mundo en el que esté previsto que tal cosa suceda de esta manera. La evolución se debe a la evolución[91]. Esta se hace posible a sí misma construyendo las condiciones para la diferenciación de sus mecanismos. La cuestión de cómo puede comenzar todo esto es una cuestión que podemos confiar al *big bang* o a los mitos análogos. Para todas las fases siguientes en las que interviene la

[90] La relación que existe entre la teoría de la evolución y la dialéctica y, por tanto, la teoría de Hegel, exigiría una investigación más profunda. Nótese aquí únicamente que el concepto de forma marca una distinción y, por consiguiente, presenta como necesaria la conexión entre ambas partes de la distinción. Por esto a la variación sigue necesariamente la reestabilización. Sin embargo, esto no significa que sea necesario un proceso correspondiente. Ni significa tampoco que dentro de este proceso se active el movimiento a consecuencia úncamente de las distinciones que se constituyen como oposiciones. Estas premisas pueden mantenerse sólo si se postula algo como espíritu, el cual a partir de una posición superior (sucesiva) puede poner cualquier cosa, que simplemente existe, con la forma de estar desprovisto, de modo de poder cuidar posteriormente en sí mismo la privación.

evolución siempre se pueden presuponer algunas diferencias de sistema y entorno y, por tanto, se puede presuponer el mecanismo de multiplicación que hace surgir sólo sistemas que efectúan operaciones de este género éstas pueden regularse conforme a una mezcla de fenómenos, que ellas construyen como desorden o como orden, como casualidad o como necesidad, como aquello a lo que se dirigen las expectativas o como aquello que causa irritación y, por tanto, por eso, como variación que ejercita presión para que se active alguna selección. La teoría de la evolución autorreferencial, entonces, ya no pone el fundamento del acontecer en un principio (*arché, principium*). Sustituye esta explicación tradicional con otra que se basa en la teoría de la diferencia: al principio sustituye una especificación de la diferencia de las funciones evolutivas y una localización, lo más precisa posible, de las condiciones particulares de su separación en la realidad empírica de los sistemas que evolucionan. De esta manera la teoría de la evolución produce un programa de investigaciones históricas que prácticamente no tiene fin.

Si es verdad que la evolución se produce a través de una separación de sus funciones (a través de la realización de su forma), se puede deducir que en el transcurso de la evolución la casualidad necesaria, si se puede decir así, para que funcione la evolución adquiere un grado más alto de organización. Se hace cada vez más probable que lo improbable, el acaso se verifique, por

[91] Actualmente esto es ampliamente reconocido. Cf., por ejemplo, Erich Jantsch, *The Self-Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*, Oxford 1980, especialmente pp. 217 ss. Consecuentemente, la autorreferencia debe ser diferente en el ámbito de la teoría, según la cual las ideas sobre la evolución llevan en sí a la teoría de la evolución a entenderse a sí misma como el resultado de la evolución. Sobre este momento autológico de una teoría de la evolución con pretensiones universales, cf. Lars Löfgren, «Knowledge of Evolution and Evolution of Knowledge», en *The Evolutionary Vision: Towards a Unifying Paradigm of Physical, Biological and Sociocultural Evolution*, editado por Erich Nantsch, Boulder Cal. 1981, pp. 129-151. El juicio de la razón sobre este cículo es duro y carece de indulgencia en lo que se refiere a que la razón debe defender el privilegio histórico de su propia autofundación. Véase Hans-Michael Baumgartner, «Über die Widerspenstigkeit der Vernunft, sich aus der Geschichte erklären zu lassen: Zur Kritik des Selbsverständnis der evolutionären Erkenntnistheorie», en *Wandel des Vernunfbegegriffs*, editado por Hans Poser, Munich 1981, pp. 1981, pp. 39-64; id., Die innere «Unmöglichkeit einer evolutionären Erklärung der menschlichen Vernunft», en *Evolutionstheorie und menschiches Selbsverständnis*, editado por Robert Spaemann, Peter Koslowski, Reinhard Löw, Weinheim 1984, pp.. 55-71»

que las estructuras altamente complejas de los sistemas evolucionados ofrecen mayores posibilidades de desviación y al mismo tiempo también ofrecen mayores posibilidades de soportar las desviaciones[92]. De esto se sigue que en el transcurso de la evolución, la evolución comienza a correr más rápidamente. Esto, naturalmente, no puede significar que en el transcurso de la evolución todos los sistemas o todos los tipos de sistemas comienzan a transformarse cada vez más rápidamente; aun las luciérnagas protestarían. Se puede tratar, entonces, sólo de esto: con el desarrollo de la evolución se producen también algunas transformaciones morfogenéticas que se efectúan más rápidamente y que, al mismo tiempo, producen formas que pueden soportar una mayor velocidad de transformación en el entorno y en el sistema mismo.

Al menos en este punto la teoría de la evolución debe reducir el campo de investigación con la teoría de sistemas. La necesidad de la forma variación, selección y reestabilización corresponde a la necesidad de la forma sistema y entorno. Ambas necesidades colocan la casualidad de tal manera que la determinación de la variación no significa nada para la determinación de la selección, y la determinación del entorno no significa nada para la determinación del sistema. En otras palabras, los sistemas que evolucionan son sistemas determinados por la estructura y, en las formas superiores de organización, son sistemas que pueden preparar una representación interna de la casualidad inducida desde fuera. Nosostros, en este sentido, hemos hablado de irritación. A una mayor velocidad de la evolución no corresponde, para los límites del sistema, una cantidad siempre creciente de sobreposiciones, mezclas, desdiferenciaciones, sino que, al contrario: una cerradura operacional y autoorganización con crecida irritabilidad.

Con este balance provisional registramos el resultado de los estudios que hemos llevado a cabo hasta este punto y lo reportamos al campo de la teoría general de la evolución. El cuadro que hemos esbozado produce al mismo tiempo, sin embargo, también algunas nuevas preguntas, a las que debemos dedicar nuestra atención. El primer problema concierne a la relación entre

92 Sobre esto, cf. Stebbins, op. cit. (1969), p. 117 «La hipótesis de que los sistemas vivos evolucionaron de la manera en que se ha descrito, tiene como corolario, el hecho de que la capacidad de desarrollo mediante mutación y recombinación genética, guiada por la selección natural, debe ella misma evolucionar a partir de la capacidad de cambiar sólo en virtud de reacciones químicas frecuentes e irregulares.»

continuidad y discontinuidad. o bien, en otras palabras, la relación entre gradualidad y transformaciones por saltos. Quede claro que a veces se dan ambos. Así como está claro que tiene poco sentido abrir aquí una discusión científica y dejar que los estudiosos elijan si quieren ponerse de una parte o de otra. Se trata de una distinción ulterior con la que se descompone la paradoja inicial de la probabilidad de lo improbable y se le convierte en un programa de estudio. Designamos este tema con el concepto de adquisiciones evolutivas, a las que dedicaremos la próxima sección.

Otra pregunta a la que nos dedicaremos inmediatamente después concierne a la unidad o a la multiplicidad de las evoluciones sociales. Como la sociedad es un solo sistema, sólo puede haber una evolución social. Lo cual no excluye, sin embargo, que en el sistema social haya evolución ulterior, que la sociedad puede utilizar como entorno interno de la sociedad, como entorno ya ordenado, que resulta de la evolución de la misma sociedad. Aun si alimentamos serias dudas en los detalles responderemos afirmativamente a esta pregunta.

## VIII. Adquisiciones evolutivas

Para descubrir el resultado de la evolución, en general, son suficientes las formulaciones de este tipo: consiste en hacer posible una complejidad más alta. Pero así no se ha encontrado más que una fórmula genérica más bien inutilizable. Es necesario buscar con más precisión qué es lo que hace posible una más alta complejidad y cómo sucede. Con esto el problema se desplaza, ya no se pone en el campo en el que el sistema se describe como unidad (el sistema es complejo), sino al nivel de las estructuras del sistema. En este nivel también se necesita un concepto que pueda indicar un resultado de la evolución, es decir, un concepto que pueda indicar una disposición de la estructura que está dotada de una evidente superioridad con respecto a los equivalentes funcionales. Por ejemplo el ojo o el dinero, los pulgares móviles o la telecomunicación. A las adquisiciones consolidadas de este tipo, que más que otras son compatibles con relaciones complejas, las llamamos adquisiciones evolutivas[93].

[93] En la literatura se encuentra un gran número de expresiones con el mismo significado. Shalins.

El que con respecto a los problemas existan soluciones mejores y soluciones peores está relacionado con el problema de la complejidad. Consideradas en un plano meramente funcional, las soluciones son equivalentes. En el concepto de adquisiciones evolutivas están presente, por eso, dos distintos niveles de valoración, y ninguno de los dos presenta un valor con validez absoluta[94]. Una solución del problema debe ser la apropiada. La escritura, por ejemplo, debe ser apta no sólo para los fines de la anotación, sino que debe servir también para la comunicación. La idoneidad de la solución puede darse o no darse, según el modo en que el modelo se especifica (la escritura, por ejemplo, debe ser apta para toda comunicación, debe poder ser fácilmente aprendida, debe ser fonéticamente independiente, debe poder ser leída sin necesidad de un gran esfuerzo de interpretación). Junto con este nivel de valoración viene, como un segundo nivel, la conveniencia evolutiva. Aquí se trata de la relación con la complejidad del sistema que acoge y practica la adquisición evolutiva. Desde este punto de vista las adquisiciones reducen la complejidad de manera de poder organizar una más alta complejidad basada en la restricción. De esta manera, una red de carreteras reduce las posibilidades de movimiento para permitir un movimiento más fácil y más rápido y para ampliar las oportunidades de movimiento a partir de las cuales se pueda luego elegir concretamente. Acrecimiento de la complejidad a través de la reducción las adquisiciones eligen las reducciones de forma que puedan ser compatibles con una complejidad más alta, de manera que con frecuencia es lo único que (y la mayor parte de las veces muy gradualmente) la hace posible. La fórmula es tan general que presenta muchas posibilidades de aplicación, por ejemplo una más alta complejidad del entorno que puede ser comprendido por el sistema, o bien una más alta complejidad del sistema mismo y una más alta

Service op. cit. (1960), pp. 25, 69 ss., haciendo un uso lingüístico de la paleontología y de la biología, hablan de «*adaptive advances*» o de «*dominant types*»; Parsons habla de «*evolutionary universals*» especialmente en «Evolutionary Universals in Society», «American Sociological Review» 29 (1964), pp. 369-357, reimpresión en id., *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York 1967, pp. 490-520. En James S. Colemann, Social Inventions, «Social Forces» 49 (1970), pp. 163-173, se encuentra «*Social Inventions*». En todos los casos se trata de ventajas que se apoyan en restricciones.

[94] Esto, para volver una vez más con el argumento, distingue a las teorías de la evolución de las teorías del progreso.

independencia (una integración más escasa), o bien unas posibilidades más diversificadas de acción[95]. De todos modos, por complejidad se entiende una condición históricamente relacionada con la complejidad. Para seguir el mismo ejemplo, una red de carreteras pone a disposición una complejidad mayor en la medida en que las posibilidades de movimiento sean mejores y el tráfico a distancia se inserte en la red general de la complejidad de la sociedad. Bajo este aspecto existen adquisiciones evolutivas que tienen una centralidad estratégica y que hacen posible una más alta complejidad en muchísimos ámbitos de la sociedad. Por ejemplo, la agricultura, la escritura, la imprenta, la telecomunicación.

Este complicado concepto de adquisición evolutiva tiene en cuenta una crítica dirigida a una concepción puramente funcionalista de la evolución. No es sólo la idoneidad de las soluciones lo que, por así decirlo, logra que gradualmente se encuentren soluciones mejores y que luego se afirmen. En la referencia a la función siempre hay un gran número de soluciones posibles: la complejidad que hay alrededor, delimita luego más de cerca cuál es, entre esas posibilidades, la más ventajosa. De esa complejidad ya alcanzada también depende la forma en la que se manifiestan los problemas para los que se perfilan alternativas de solución. En la forma de adquisiciones evolutivas se fijan estructuras adecuadas, y en la medida en que se realizan los incrementos de complejidad que dependen de esas estructuras, la adquisición se incorpora de modo irreversible. Ya no es posible renunciar a ella sin desencadenar efectos catastróficos.

De esta manera una serie de circunstancias conocidas puede ser mejor explicada de lo que pueden serlo las teorías teleológicas (o las teorías funcionalistas que, a su vez, las limitan). No es necesario refutar que existe una búsqueda de soluciones de problemas orientada al fin. Pero precisamente las adquisiciones evolutivas más innovadoras, la mayor parte de las veces, no se producen de esta manera[96]. Con frecuencia se hacen descubrimientos, se

[95] La doble posibilidad que anteriormente se indica, en caso de que se refiera al ambiente, define el concepto de «*dominant type*» de Julian S. Huxley, *Evolution: The Modern Synthesis*, 2a. de., Londres 1963.

[96] Frecuentemente aun las simples invenciones técnicas, en primer lugar, deben mejorarse. Por ejemplo, sólo una vez que hubiera pasado un cierto tiempo después de la realización de la invención se vio que el triunfo comercial de la ferrovía podía garantizarse únicamente mediante

desarrollan adquisiciones evolutivas de perspectivas falsas o que, de todos modos, parecen fuera de lugar: de perspectivas relacionadas con la situación o que vuelven accesible una complejidad escasa[97]. Importantes mejorías en la adaptación de la complejidad en los sistemas surgen de la necesidad de lograr orientarse en un entorno que se ha transformado. En el caso del alfabeto parece que lo que echó a andar la reproducción por escrito de todo el patrimonio cultural fue la preocupación y el cuidado por mejorar la mnemotecnia para los textos orales, quizá bajo la presión de la competencia de un gran número de cantores y poetas. Precisamente cuando las restricciones abren oportunidades para la complejidad se debe tomar en cuenta un procedimiento así, porque en el momento en que se efectúa la innovación no se puede prever qué se podrá hacer a partir de ella, por lo cual deben subsistir otros motivos que más tarde pueden llegar a faltar. Es típico, entonces que en estos casos la estructura emergente sea apta para diversas funciones que no se han de realizar simultáneamente[98]. La evolución aprovecha algunas posibilidades de realizar una multifuncionalidad en la secuencia y de utilizarla, de esta manera, para la especificación funcional. En un contexto sucesivo una estructura ya conocida será sólo «coptada»[99].

Ya en la misma evolución de los sistemas vivos un paso así de caracteres idénticos de un contexto de adaptación a otro no es absolutamente un evento extraño, sino más bien típico. Lo mismo tiene valor para la evolución social. Aquí también parece normal que la emergencia de adquisiciones evolutivas sea favorecida por premisas evolutivas, por «*preadaptive advances*»[100], más

el usufructo generado por el tráfico de personas y que el triunfo comercial del teléfono podía garantizarse únicamente mediante su ampliación como medio de comunicación entre dos partes, con la posibilidad de hablar y escuchar por el mismo aparato.

[97] Alfred S. Romer, *The Vertebrate Story*, Chicago 1959, pp. 93 s., ilustra este proceso (referido como principio de Romer) sobre el ejemplo de los dipnoi, los cuales con el alternar de las mareas deben tratar de regresar al agua atravesando tramos secos y así, de manera gradual, se cualifican para la vida en la tierra.

[98] Cf. Ernst Mayr, «The Emergence of Evolutionary Novelties», en *Evolution after Darwin*, editado por Sol Tax, vol. I. Chicago 1960, pp. 349-380. Ernst Vollner habla de «funciones dobles» (indispensables para la evolución). Véase «Die Unvollständigkeit der Evolutiontheorie», en *Ernst Vollmer, Was können wir wissen?*, vol. 2 Stuttgart 1986, pp. 1-38 (24 ss.).

[99] La formulación se encuentra en Stephen Hay Gould, «Darwinism and the Expansión of Evolutionay Theory», «Science» 216 (1982), pp. 380-387 (383).

[100] Esta es la fórmula que usa Robert MacAdams. *The Evolution of Urban Society: Early*

aún, parece que se haya hecho posible sólo por estas premisas. Podemos encontrar algunos ejemplos en las grandes adquisiciones de todos los medios de comunicación. Lo mismo se encuentra, sin embargo, en otros muchos casos individuales. Los gremios o corporaciones, que fueron tan importantes para la adaptación de la economía de la sociedad doméstica a la política citadina o también a la territorial, surgieron como asociaciones religiosas y sólo más tarde asumieron esa función de mediación[101]. Hasta que la formación de la familia debió tener lugar en el sistema de la estratificación una semántica del amor pasional pudo desarrollarse primero sólo para las relaciones extraconyugales. Unicamente cuando la elección de la pareja se hizo libre, favorecida en Europa por el viejo principio según el cual en cada generación era necesario volver a fundar la familia, y luego por la necesidad de autonomía (que podía ser sustituida por la autorización del señor) y por el hecho de que los matrimonios se contraían en edad muy avanzada, la representación del amor basado en el sexo pudo asumir de manera definitiva la función de fundamento del matrimonio. Así puede surgir una adaptación que favorece la complejidad y que, sin embargo, puede ser descubierta sólo más tarde, cuando se trata de utilizar para un contexto más complejo de funciones. Sólo con la ayuda de esta teoría se puede concretar la formulación, más bien vaga, de que «a veces una adquisición evolutiva se compensa por amplio incremento de los números»[102]. Si se ve de manera suficientemente clara el contexto de emergencia de las adquisiciones evolutivas, es posible reconocer condiciones ulteriores. A éstas pertenece la «ley de las posibilidades limitadas»[103].

*Mesopotamia and Prehispanic Mexico*, Londres 1966, p. 41. Sobre el origen del concepto. L. Cuénot, L'adaptation. París 1925.

[101] Para China y comparación con Inglaterra (porque, de manera general, es válido el mismo movimiento para la Europa del Medioevo), cf. Hosea Ballou Morse, *The Gilds of China: With an Account of the Gild Merchant of Co-Hong of Canton*, Londres 1909

[102] Así J.B.S. Haldane, The Causes of Evolution, Nueva York 1932, p. 153, cit. de George G. Simpson, «The Concept of Progress in Organic Evolution», «Social Research» 41, (1974), pp. 28-51 (46).

[103] Cf. Alexander A. Goldenweiser, «The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture», «Journal of American Folk-Lore» 26 (1913), pp. 259-290; Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, vol. IV, Nueva York 1941, pp. 76 ss. En la teoría biológica de la evolución se encuentra una discusión análoga sobre este punto: en qué medida un fenotipo ya adquirido limita la posibilidad de variaciones ulteriores (ley de la variación homóloga).





Unicamente cuando el ámbito de lo que puede tomarse en consideración, en cuanto que es idóneo, está claramente delimitado, es posible distinguir las mejores soluciones de entre las menos útiles. En el plano teórico esto significa que se puede esperar aquí el desarrollo de las adquisiciones evolutivas, sólo dentro del contexto de los problemas estructurales derivados, y no simplemente desde el punto de vista de mejores posibilidades de empalme, o de mejores reducciones de la complejidad en absoluto. Las delimitaciones que se presentan de esta manera se compensan en cierta medida mediante la posibilidad de desarrollos «equifinales»[104]. Una misma adquisición puede desarrollarse basada en las variadas condiciones de partida. Y, en efecto, cuando la solución de un problema es pobre en alternativas o compatible con situaciones distintas, es decir, puede utilizarse como un dispositivo generalizado, no es improbable que dicha alternativa se encuentre varias veces y que, por eso, pueda soportar la caída de los sistemas en los que se apoya.

Gracias al hecho de que la limitación de las posibles soluciones de problemas se encuentra en la equifinalidad, las adquisiciones pueden difundirse en el ámbito de la evolución de la sociedad. Dichas posibilidades pueden superar su contexto originario y pueden copiarse en otra parte. Este fenómeno de la difusión se ha utilizado injustamente en contra de la teoría de la evolución. La difusión presupone la evolución, y se refiere únicamente a las adquisiciones evolutivas que, a su vez, pueden adquirir un significado incluso para la diferenciación de las funciones evolutivas (por ejemplo, la escritura). No se debe descuidar el hecho de que frecuentemente las adquisiciones evolutivas alcanzan su forma definitiva y adquieren importancia sólo a través de la difusión. En el proceso de la difusión se someten a pruebas empíricas, se

[104] Sobre el concepto de equifinalidad cf. (sobre viejas bases biológicas) los trabajos de Ludwig von Bertalanffy, por ejemplo: «Zu einer allgemeinen Systemlehre», «Biologia Generalis» 19 (1949), pp. 114-129 (123 ss.); id. *Problems of Life*, Nueva York 1960, p. 142. El mismo principio estaba ya presente en Emile Boutroux, *De la contingence des lois de nature*. 8a. ed., París 1915, p. 13. Además cf. W. Ross Ashby. «The Effect of Experience on a Determinate Dynamic System», «Behavorial Science» I (1956), pp. 35-42. También Parsons incluye el concepto de equifinalidad en su concepto de los universales evolutivos con un doble sentido, evolutivo y estructural: «Denominaré universal evolutivo a cada desarrollo organizativo bastate importante en la promoción de la evolución y que, en lugar de emerger una sola vez, tiende a encontrarse en diversos sistemas que funcionan en condiciones diferentes».

pulen y generalizan. Tanto es así que algunas ideas importantes de los griegos, dirigidas hacia la *homonoia* y a la democracia, se formaron bajo el impulso de la formación de las colonias, es decir, copiando los modelos de las ciudades[105]. Esta circunstancia es más evidente aún si se considera el nacimiento de la escritura fonética, surgida con el continuo copiado y la continua adaptación a otros idiomas. Por eso es indudablemente posible que el descubrimiento de formas originarias, la cualidad lineal puramente histórica, como la investigación de las formaciones de estatus originarios, autóctonos, dé resultados escasos, debido a que sólo en el proceso de difusión la adquisición alcanzó la forma con la que sirve de fundamento a algunas evoluciones ulteriores.

Un presupuesto ineludible de todo esto es el hecho de que el sistema de la sociedad ya es suficientemente complejo como para prever la interrupción de las interdependencias entre las diversas soluciones de los problemas y, por tanto, para hacer posibles algunas dilocaciones temporales. De esta manera es posible utilizar determinadas condiciones en cuanto se presenten históricamente y, luego, es posible dejarlas libres como condiciones que ya no son indispensables. Cuando esto ocurre las adquisiciones evolutivas constituyen solidificaciones relativas, que prueban su validez ante problemas que dependen de la estructura, una vez que se presuponga la constancia de estos problemas.

El concepto de adquisición evolutiva aún no dice nada sobre el peso relativo de las construcciones correspondientes. A ellas pertenece la agricultura de la misma manera que la pluma estilográfica, que libera de la necesidad de la pluma y el tintero; la invención del torno del alfarero y la prolongación de la conciencia de familia a través de la invención de los abuelos, la computadora y el purgatorio, que sirve para superar la distancia temporal que separa del juicio universal; la imprenta, pero también la compaginación (introducida antes de la invención de la imprenta), que permite compilar registro analíticos y de hacer referencias fácilmente en los libros. Es difícil delinear un panorama únicamente basados en el concepto de adquisiciones evolutivas. Sin embargo, podemos poner la pregunta de si hay algo así como adquisiciones de época y, eventualmente, si efectivamente las hay, podemos preguntarnos qué es lo que las caracteriza.

[105] Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt 1980, pp. 57 ss.

Si con este fin consideramos las reflexiones que hemos desarrollado en el capítulo anterior sobre los medios de comunicación y las que desarrollaremos en el próximo capítulo sobre la diferenciación de la sociedad, podremos notar con claridad que en realidad existen algunas estructuras cuya transformación produce efectos de gran importancia, catastróficos, sobre la complejidad del sistema de la sociedad. Estas estructuras son los medios de difusión de la comunicación (extendidos a través de la escritura, y luego a través de la imprenta, y hoy a través de la telecomunicación y de la elaboración electrónica de los datos) y las formas de la diferenciación de los sistemas (segmentación, diferenciación entre centro y periferia, estratificación, diferenciación funcional). Consideradas en sí, estas distinciones no producen ninguna estructura de época de la historia universal. Indudablemente se pueden reconocer algunas secuencias irreversibles (no puede haber imprenta antes de la invención de la escritura; no puede haber un paso directo de la segmentación a la diferenciación funcional); pero las distinciones, por sí solas no determinan nada necesariamente del curso de un proceso.

Indudablemente es posible que haya adquisiciones evolutivas que desencadenen transformaciones dramáticas de la forma; por ejemplo, como en una sociedad que ya conoce las distinciones dramáticas de la forma; por ejemplo, como en una sociedad que ya conoce las distinciones de rango, se introduce la idea de la igualdad de dignidad de las familias y con esto se echa a andar el aislamiento de la nobleza, con todas las ventajas que se derivan de una interdependencia centralizada. De esta manera nacen — si podemos usar esta formulación paradójica— algunas posibilidades hasta ahora imposibles, cuya utilización lleva gradualmente a la sociedad a un grado de más alta complejidad.

Cuando en estas estructuras fundamentales que son los medios de la difusión de la comunicación, y la diferenciación de los sistemas intervienen adquisiciones evolutivas que hacen posible el paso de una estructura a otra, en el observador surge la impresión de encontrarse ante determinadas formaciones de la sociedad que se distinguen significativamente entre sí. Recurriendo a simplificaciones muy rudimentarias, el observador puede distinguir las culturas carentes de escritura de las culturas alfabetizadas, o bien las sociedades claramente estratificadas de las sociedades segmentarias o de la sociedad moderna, que se apoya en una clausura operacional de los sistemas de

funciones. Pero ya que los ámbitos de estas distinciones son dos: medios de comunicación y formas de la diferenciación, ni siquiera entonces se produce una delimitación unívoca de épocas. Se puede decir que la sociedad moderna comienza en el siglo XV, cuando se pasa de la producción de manuscritos en los grandes talleres organizados en el tardo Medioevo a la producción de textos mediante la prensa de la imprenta. O bien se puede decir que la sociedad moderna comienza en el siglo XVIII con la observación del desvanecimiento de la estratificación y con la nueva formación de los sistemas de funciones cerrados. La circunstancia no ofrece cesuras unívocas. Si se quiere saber cómo se autodelimita la sociedad moderna históricamente, es necesario observarla desde un campo de segundo orden. Es necesario describir cómo se describe ella a sí misma.

## IX. Evolución de las ideas

Hasta aquí hemos hablado de la evolución de la sociedad en singular, no obstante que en los tiempos más antiguos ha habido muchas sociedades que, conforme a la especie o a la población, evolucionaban al mismo tiempo y, en un cierto sentido, representaban el *variety pool* para la evolución de la sociedad. De esto surge la pregunta de si, dentro de un sistema de la sociedad, puede haber todavía una ulterior evolución, es decir, si puede haber casos ulteriores en los cuales encuentran aplicaciones las transformaciones no planificadas de la estructura que se producen basadas en una diferencia entre variación, selección y reestabilización. Si existen tales evoluciones, entonces, ya que no pueden tener lugar en la sociedad independientemente de ésta, sería necesario lanzar la hipótesis de una relación de coevolución, y sería necesario predisponer la teoría de la evolución de la entera sociedad de manera que pueda tomar en cuenta esta ulterior complicación[106].

La distinción entre medios de difusión de la comunicación y formas de la diferenciación de los sistemas lleva a dividir esta pregunta en dos

[106] Estos problemas de la coevolución se tratan, con base en el estudio de casos concretos, en Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstrucktur und Semantik*, vol 3. Frankfurt 1980, 1981, 1989.

subespecies. El tema de esta sección formula una respuesta al problema: si el que se aísle una comunicación escrita no da lugar a una evolución autónoma de la semántica fijada por escrito, que es transmitida y, precisamente por eso, variable. Indicamos todo esto como «evolución de las ideas». En la próxima sección afrontaremos la pregunta de si también en el nivel de los sistemas parciales de la sociedad puede darse una evolución autónoma. Ante las dos preguntas el estado actual de la ciencia es más que insuficiente.

En la evolución de las ideas la invención y difusión de la escritura marcan el punto de partida de una evolución autónoma y la imprenta marca la cesura que provoca profundos cambios semánticos. Antes de la escritura el sentido se instituye de una manera tan concreta, que no existe la forma específica de la estabilidad (precisamente la forma fijada por escrito) con respecto a la cual pueda desarrollarse una forma particular de variación. Las estructuras semánticas se transforman porque su uso se adapta a las situaciones y porque se olvidan. En la medida en que existen ideas ya fijadas por escrito, éstas pueden actuar sólo como perturbación ante las instituciones, ante los rituales, ante situaciones interpretadas, orientadas a la comunicación sin escritura[107]. Después de la invención de la escritura el primado de la tradición oral (particularmente en la enseñanza) se mantiene todavía por miles de años, pero la escritura misma adelanta algunas pretensiones tan nuevas con respecto a la explicación del patrimonio cultural, que debe entenderse sólo a partir del texto, por lo que aísla nuevas palabras, nuevos conceptos, ideas sobre ideas (es decir, filosofía). No obstante el primado de la tradición oral y no obstante que no se comprenda conceptualmente que escribir y leer es comunicación, este invento rompe el poder exclusivo de la comunicación oral. Se pueden notar los efectos esencialmente en el mundo de las ideas religiosas[108]. En un principio, sin embargo, el uso de la escritura está sumamente limitado, incluso en el grupo superior y en la ciudad. En parte esto depende de que el uso está

[107] Una magnífica exposición de este problema se encuentra en la « breve descripción» de un ritual de sepultura y de las molestias condicionadas de la idea, con Clifford Geetz, *Dichte Beschreibung: Breiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, cit. De la traducción alemana, Frankfurt 1983, pp. 96.

[108] Sobre esto Walter J. Ong, S.J., ha publicado investigaciones importantes, *Véase: The Presence of the Word: Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Heven 1967; id.

restringido a roles especiales[109], en parte depende de que está limitado a lenguajes de especialistas que no son comunes (el sánscrito; en el Medioevo, el latín), pero que parecen inevitables si se quiere alcanzar un modo de expresión adecuado, por lo que parece que se fundamentan en una unidad con la forma de las ideas. Sólo en la medida en que estas restricciones se eliminan se puede llegar a la formulación de pretensiones crecientes, a la plausibilidad de las ideas, y así a una más intensa coevolución del patrimonio escrito y a las diferenciaciones de los sistemas.

Las posibilidades que se habían perfilado, pero que a causa de esas restricciones se habían inhibido, ahora se liberan de improviso con la imprenta. Antes que nada se adquieren ulteriores capacidades de control y de memorización. Ahora se puede reconocer en una medida más amplia cuánto saber se tiene disponible. Sólo por algunos decenios existirá la preocupación de confiar a la imprenta todos los antiguos instrumentos auxiliares de la memoria, los lugares comunes, las citas, los modos de decir, etcétera, es decir, todo lo que se había transmitido como tópicos[110]; pero pronto se cayó en la cuenta de que la imprenta hacía que todo eso se volviera superfluo y carente de sentido. Esto, sin embargo, significa que la moral, que precisamente aquí había tenido su anclaje y había encontrado la condición de posibilidades de una utilización retórica, debe reformularse con base en principios. Incluso las posibilidades de confrontación se incrementan. Es posible poner diversos libros uno junto al otro y es posible leerlos casi simultáneamente. Con esto surge una nueva falta de transparencia juntamente con la necesidad de una intervención metódica[111]. Alrededor del año 1600 comienza su carrera la

«Communication Media and the State of Theology», «Cross current» (1969), pp. 462-480: id. *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*, Ithaca 1977.

[109] Talcott Parsons, Societies; *Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs N. J. 1966, pp. 51 s., habla de « craft literacy»

[110] Cf. Joan Marie Lechner, *The Renaissance Concepts of the Commonplaces*, Nueva York 1962, reimpresión Westport Conn, 1974; Ong, op. Cit (1967), pp. 79 ss.

[111] Sobre este telón de fondo de la dialéctica, que en su tiempo fue muy impresionante, de Petrus Ramus, cf. Walter J. Ong, S. J. Ramus: *Method and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge Mass. 1958. Sobre el plano del contenido se trata de un método de secuencialización de las distinciones binarias: un método que hoy sería oportuno revisar atentamente.

palabra sistema: primero como título de libro y para anunciar la intención de hacer compilación de un libro conforme a una disposición ordenada de la materia[112]. Como sucede siempre, cuando se acrecienta la capacidad de control se refuerza, antes que nada, el poder del pasado sobre el presente; y, en efecto, contrarrotular significa confrontar los textos fijados en el pasado con informaciones surgidas por el presente. Pero precisamente esto permite reconocer lo nuevo y gustarlo. La distinción de lo nuevo de frente a lo viejo (modernos y antiguos) se separa del contexto de los panegíricos, en el cual tuvo su origen[113], y se refiere a la historia, es decir, se temporaliza[114]. Precisamente el hecho de que el patrimonio de las ideas se fije por escrito y que a través del libro impreso sea alcanzable por lectores anónimos, por un parte confiere a aquel patrimonio el peso de una tradición y el poder de lo que se debe presuponer que es notorio de por sí; por otra parte, sin embargo, también da el estímulo para formular y expresar otras opiniones sobre la misma circunstancia o sobre el mismo problema. En lo impreso se pueden descubrir y actualizar potencialidades latentes para otras opiniones, y esto, esencialmente, cuando situaciones que se han vuelto agudas (en particular políticamente agudas) aconsejan un uso instrumental de tales innovaciones[115]. Así, por ejemplo, en la crítica política del uso del parlamento soberano por parte del Parlamento de Londres se encontró un motivo suficiente para introducir en la

[112] Véase especialmente los tratados sobre las diversas materias de Bartholomäus Keckermann, que se pueden encontrar en las ediciones completas *Opera Omnia*, Gante 1614.

[113] Cf. Robert Black, « Ancients and Moderns: Rhetoric and History in Accolti's Dialogue on the Preminence of Men of His Own Time», « Journal of the History of Ideas» 43 (1982), pp. 3-32. De manera más difusa también Elisabeth Gössmann, *Antiqui und Moderni in Mittelalter: Eine geschichtliche Standortbestimmung*, Munich 1974.

[114] Sobre este cambio tan discutido, cf. Richard F. Jones, *Ancients et Moderns: A Study of the Rise of the Scientific Movement in Seventheeth-Century* England, 1936, 2a ed., St. Louis 1961; Herschel Baker, *The Wars of Truth: Studies in the Decay of Christian Humanism in the Earlier Seventeeth Century*, Cambridge Mass, 1952, reimpresión Gloucester Mass.pp 79 ss.

[115] Es el argumento característico de Quentin Skinner y de su escuela. Véase, por ejemplo, James Farr, *Conceptual Change and Constitutional Innovation in Conceptual Change and the Constitution*, editado por Terence Ball. J. G. A. Pocok, Lawrence Kansas 1988, pp. 13-34. Id., *Understanding Conceptual Change Politically, e: Political Innovation and Conceptual Change*, editado por Terence Ball. James Farr, Russell L. Hanson, Cambridge Inglaterra 1989, pp. 24-49.

discusión la palabra *unconstitutional* . Esto produjo consecuencias imprevisibles para la distinción que, entonces se volvía necesaria entre *illegal y unconstitutional*, para la división de los poderes, para los *civil rights*, para la jurisdicción constitucional (*judicial review*) etcétera[116] . En todo esto, sin embargo, se debía presuponer una idea de *constitution* que ya hubiera sido introducida y que fuera desviante con respecto al uso lingüístico del derecho romano.

Estas alusiones pretenden, sobre todo, llamar la atención, una vez más[117], sobre el significado que tienen como cesuras que se encuentran en la introducción de la escritura y de la imprenta. Para una teoría de la evolución de las ideas (de distinta manera que para las investigaciones más detalladas relativas a las cuestiones de historia de las ideas) esas cesuras tienen significado porque están relacionadas con la capacidad de ser separadas que tienen las funciones evolutivas y, por tanto, las condiciones de posibilidad de una evolución autónoma de las ideas.

La variación encuentra su apoyo en el material fijado por escrito y en las libertades que se encuentran en el hecho de que, al escribir o al leer, no nos encontramos expuestos al estrecho control de un sistema de interacción. La escritura hace posible una crítica referida al objeto, casi inofensiva. Además, tanto al escribir como al leer, se dispone de más tiempo que bajo la presión que al actuar, impone la interacción. En relación con el texto se alcanza también un excedente de actividad, el cual más adelante se descargará más bien en una comunicación crítica que en una comunicación meramente receptiva. Sin embargo, esta probabilidad muy alta de desviación se desvanece rápidamente porque son muy pocos, entre los que leen, los que reaccionan por escrito o, menos aún, recurren a la imprenta[118] . Con mayor razón, la expectativa de ser

[116] Cf. Niklas Luhmann, «Verfassung als evolutionäre Errungenshaft», « Rechtshistorisches Journal» 9 (1990), pp. 176-220.

[117] Cf. Más detalladamente ver el cap. II pp. (105 ss).

[118] Además, es extraño que esto haya sido descuidado tanto tiempo y que, precisamente en el primer siglo después de la invención de la imprenta, el libro o su autor dirija la palabra al lector o lo anime a expresarse. Todavía en el siglo XVIII y en relación con el concepto de 0171 opinión pública», esta expectativa sigue siendo memorizada: una prueba decisiva de la radicalidad de la transformación que se sustrae a la vista y que se oculta porque continúan subsistiendo expectativas que pueden tener validez únicamente para la comunicación verbal en situaciones de interacción.

críticos se dirige a quienes tengan esa vocación. El iluminismo está sostenido por *gens de lettres.*

Es necesario considerar, además, que en la comunicación escrita cambian las condiciones del acoplamiento estructural entre los procesos de conciencia y los de comunicación. Ya que el entorno puede irritar a la comunicación sólo sobre la conciencia, un cambio así adquiere un gran significado. Se vuelve selectivo, porque en la escritura y en la lectura la mayor parte de los sistemas de conciencia se desactivan por sí solos. No saben ir más allá, se cansan, renuncian. También aquí lo que queda no es otra cosa que las competencias especializadas capaces de practicar la transposición de un texto aotro, por así decirlo, como accesorios del proceso de comunicación, que deben esforzarse hasta la fatiga en el plano del contenido y del estilo para seguir siendo reconocibles como individuos[119].

Sobre estos problemas ordinariamente se habla bajo el esquema de texto e interpretación. En particular en el siglo XVIII, a partir del nacimiento de las nuevas filologías gramaticales —pero ya no en el sentido antiguo—, la relación entre texto e interpretación se volvió objeto de una cuidadosa reflexión secundaria. Las pretensiones científicas que se referían a esto se llaman hermenéutica. De esto no podemos ocuparnos aquí con la profundidad de análisis que exige la materia. Sin embargo, para el problema de la variación en el ámbito de la evolución de las ideas, es importante que texto e interpretación se establezcan recíprocamente, pero sobre esto existe ya un acuerdo específico; además, a partir de Gadamer, se lanza la hipótesis de que una circularidad inmanente es decisiva, y no un sujeto externo. Por tanto, como en los demás casos de variación evolutiva, también aquí se atiende en medida considerable a la estabilidad de las variantes desviantes. Pero, para que estas variantes, en general, puedan tenerse presentes, deben satisfacer el postulado de la unidad de texto e interpretación, deben poder presentarse como interpretaciones del texto. Al mismo tiempo, la figura del círculo hermenéutico hace comprender que, de esta manera, no se ha decidió todavía definitivamente

[119] Buenas posibilidades de prueba son las que ofrece la participación al sistema anónimo de las opiniones de las revistas modernas (es decir, norteamericanas). Algunas veces, pero muy rara vez, un relator puede adivinar quién es el autor de la aportación que se le ha enviado. Lo que ayuda generalmente a algún conocimiento casual.

si y cuáles ideas se afirman. En eso se puede reconocer una prueba del hecho de que también aquí se afirma una diferenciación de las funciones evolutivas de la variación, de la selección y de una posible reestabilización.

Mientras la variación del patrimonio de las ideas se verifica en gran medida de manera endógena a través de la producción de textos con base en textos, la selección evolutiva depende de criterios de plausibilidad o, de una manera más fuerte, de evidencia[120]. Esto requiere de un empalme con la realidad no escrita del ambiente interno y externo del sistema de la sociedad. Así, no es fácil refutar que en las sociedades de la nobleza, el noble vive mejor y, por tanto, es mejor que el campesino. Esto lo notaría hasta un niño. Los límites de la habilidad técnica y profesional, las distinciones en los géneros de las cosas, el cielo que está arriba y la tierra que está abajo, todo esto actúa como el telón de fondo sobre el que se deben examinar las plausibilidades y sobre el que se deben quitar las extravagancias . Plausibles son las ideas que aparecen inmediatamente evidentes y que no tienen necesidad de ulteriores motivaciones. Esto vale hoy, por ejemplo, para diversos valores que andan circulando. Se puede hablar de evidencia cuando algo es evidente y excluye las alternativas. Es importante el hecho de que algunas confirmaciones precisas de este tipo no obligan absolutamente a aceptar una comunicación más compleja. Al inicio del siglo XVIII se podía aceptar como una ley natural condicionada por el progreso el nuevo pauperismo condicionado por la industria, o bien se podía combatirlo como consecuencia de un dominio arbitrario; pero, ciertamente, no se podía refutar en cuanto hecho. Lo mismo tiene valor para la actual discusión sobre los problemas ecológicos.

En la medida en que el tiempo transcurre más velozmente y las transformaciones estructurales se acumulan, son suficientes sólo algunas evidencias ligadas a la situación. El proceso en contra de Galileo o los motivos de la guerra de independencia de los Estados Unidos, o el terremoto de Lisboa, que Voltaire acepta como una buena ocasión para volver a poner la pregunta de la teodicea: a la selección le basta el apoyo ofrecido por circunstancias que,

[120] Existen investigaciones sobre la historia de los conceptos únicamente como «evidencia», pero es superfluo llamar la atención al hecho de que en esto han jugado un papel importante la metáfora de la luz y de la vista y, consecuentemente, la epistemología tradicional. Cf. W. Halbfass, s. V. *Evidenz in Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, Basilea-Stuttgart 1972, col. 829-834.

por el momento, parecen evidentes. Con esta base, sin embargo, la selección no puede asumir al mismo tiempo también la función de la reestabilización.

En virtud de estas pruebas de su plausibilidad, en la evolución de las ideas, las selecciones presentan una clara dependencia del entorno y, en este sentido, subyacen en condiciones que ellas no pueden controlar ni en el plano de la escritura ni en el plano de la argumentación. Por el mismo motivo la evolución de las ideas lleva siempre y únicamente a la formación de semánticas históricas. Como intentaremos demostrar en el capítulo 5, esa evolución permanece dependiente de estructuras sociales que de vez en cuando, se anticipan por la forma dominante de la diferenciación de los sistemas. Las plausibilidades aportan una especie de índice de la realidad, y quien no se adecua, tiene pocas oportunidades. Las innovaciones se han de introducir con sus plausibilidades, y no en contra de ellas. La imprenta acrecienta siempre la complejidad de lo que es posible de manera tan rápida y extendida que las innovaciones, a su vez, pueden seleccionar sus plausibilidades. Además, se llega, en gran medida, a una cierta autosatisfacción. Se hacen citas y así se suscita la impresión de que ya otros se hayan preocupado por la plausibilidad. Especialmente en los siglos XVI y XVII la literatura, que precisamente debe ofrecer lo nuevo, vibra ante este problema. La nueva moral, formulada en aforismos y fragmentos, se regula en lo que gusta en los salones. Lo mismo tiene valor para la manía de los *portraits* y de los *caractéres*[121]. Por un cierto tiempo el *common sense* se hace criterio de la ciencia[122], mientras que la evidencia se vuelve la palabra de moda, especialmente para los fisiócratas. Análogamente, se propone introducir lo ridículo como criterio para distinguir la comunicación plausible de la no plausible[123]. Como fácilmente se puede

[121] Sobre esta temática del estilo, ya desde entonces tema de discusión, cdf. Louis van Delft, *Le moraliste classique: Essai de définition et de typologie*, Gante 1982, pp. 235 ss: Niklas Luhmann, «Ethik als Reflexionstheorie der Moral», en id. *Gesellschaftsstrucktur und Semantik*, vol. 3. Frankfurt 1989, pp. 358-447 (390 ss.).

[122] Cf., por ejemplo, Claude Buffier, *Traité des prémiere rentez et de la source de nos jugements*, Paris 1724; Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind*, y también: *Essays on the Intellectual Powers of Man*. cit, por Philosophical Works, 8a. Ed., Edimburgo 1985, reimp. Hildesheim 1967, vol. II, pp. 742-803. Entre otros, con una mundana prolijidad, el Marqués d' Argens. *La philosophie du bon-sens, ou réflexions philosophiques sur l'incertitude des connaissances Humaines*, vol. 3, cit. Por la edición nueva, La haya 1768.

[123] Cf. Jean Baptiste Morvan de Bellegarde. *Réflections sur le ridicule, et les moyen de l'éviter*,

adivinar, todo esto busca todavía una seguridad escondida en la comunicación verbal. Únicamente el desarrollo paralelo de nuevos criterios de ciencia y del romanticismo podrá fin a esta discusión. Para los románticos el fragmento tiene un sentido completamente nuevo que expresa un determinado principio, es decir, la protesta contra las visiones totalizantes del mundo. Y precisamente el romanticismo cultivará también la plausibilidad de lo no plausible.

La estabilidad de las ideas se expresa, antes que nada, a través de la reglamentación de las expectativas correspondientes, dirigidas a la comunicación y al comportamiento. Mediante la reglamentación se puede afirmar que algo es justo aun si, luego, en el caso particular, no viene el caso o se viola. Dios y el diablo estaban evidentemente de acuerdo en que los hombres no hubieran podido salir adelante de otra manera[124]. También lo que exige la naturaleza se sostiene normativamente, es decir, no se perturba por los casos desviantes. La estadística, que de manera diversa produce el mismo efecto y que precisamente por esto permite abandonar el concepto normativo de naturaleza, no comienza sino hasta el siglo XVII, en una sociedad en la que se hace cada vez más necesario trabajar con plausibilidades producidas de manera artificiosa.

Como en la evolución general de la sociedad, también en la evolución de las ideas, inicialmente, no es posible separar los puntos de vista de la selección de las representaciones de la estabilidad. El movimiento contrario del escepticismo, debido también a la escritura[125], sólo puede expresar desacuerdo, pero no puede cambiar este hecho. Sólo después de la imprenta y sólo en el siglo XVII las cosas se ponen en movimiento. Ya aludimos al invento de la estadística. Esta hace evidente que en lo dudoso pueden existir formas

4a. París 1699; Antrhony, *Earl of Shaftesbury. An ssay on the Freedom of Wit and Humor* (1709), ci., por id., *Characteristicks of Men. Manners. Opinions.* Times. 2a ed. Londres 1714, reimpresión Farnborough 1968, vol. I, pp. 57-150.

[124] Cf. El epílogo en Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology* (1961), cit. Por la ed. Berkeley Cal. 1970

[125] Cf. Jack Goody, «Literacy, Criticism, and the Growth of Knowledge», *en Culture and its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, editado por Joseph Ben-David, Terry N. Clark, Chicago 1977, pp. 226-243 (234).

de certeza que escapan a la vieja contraposición entre dogma y escepticismo[126]. Consecuentemente (pero dejando a un lado la religión) los conceptos de dogma, dogmática, dogmatismo, dogmaticismo (nótese en la serie cómo va creciendo el rechazo) adquieren connotaciones negativas[127]. Paralelamente se relativiza el concepto de orden del sistema, un concepto nuevo, recién encontrado, y se le atribuye el sentido de una proyección puramente subjetiva[128]. Con Shaftesbury, entonces, se puede decir: « La manera más genial para volverse loco es construirse un sistema»[129]. En particular las ideas que le deben su selección a las plausibilidades ligadas únicamente con la situación, dependen de nuevas formas de la estabilización en sistemas móviles. Estas sobreviven al día, o bien no sobreviven. De todos modos ya no pueden fundamentar su selección en un orden estable del mundo. Entonces, sin embargo, es obvio que lo que tiene valor es constantemente puesto a prueba en la búsqueda de motivos para las innovaciones. Como en la evolución general de la sociedad,

[126] Esto sucede teniendo como fondo una reconsideración del antiguo escepticismo, a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Cf. Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 2a. Ed., New York 1964; Henry G. Van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought*, 2a ed., La Haya 1970. Aportaciones importantes se encuentran también en Benjamin Nelson, *Der Ursprung der Moderne: Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Frankfurt 1977. Sobre la disolución de las distinción entre dogma y escepticismo, en particular en Hartley, Henry Home (Lord Kames), Condillac y Condorcet, véase Popkin, op. cit. P. 153.

[127] Se da una contribución importante en el cambio del concepto opuesto. Bacon ya no distingue entre dogma y escepticismo (debido a que esto lleva a la afirmación del dogma), pero sí entre dogma y experiencia (y esto lleva al rechazo del dogma). « Los que se han dedicado a las ciencias han sido o bien hombres dedicados a la experimentación, o bien hombres vinculados al dogma», esto se dice en *Novum Organon XCV*, cit. De Francis Bacon, Works vol. 4, Londres 1860, p. 92.

[128] Cf. Mario G. Losano, *Sistema e struttura nel diritto*. vol. 1, Turín 1968, pp. 97 ss.; « Friedrich Kambartel, «System» und « Begründung» als wissenschaftliche und philosophische Ordungsbegriffe bei und vor Kant», en *Philosophie und Rechtweissenshaft: Zum Problem ibrer Beziebungen im XIX Jahrhundert*, editado por Jürgen Blühdorn, Joachim Ritter, Frankfurt 1969, pp. 99-113. Sólo desde esta perspectiva se comprende que el concepto de sistema se reestabilice en el contexto de una concesión nueva de la ciencia como construcción de una multiplicidad a partir de un único punto de vista. Esto sucede antes de nada en la obra de Johan Heinrich Lambert, *Texte zur Systematologie und zur Theorie der Wissenschaftlichen Erkenntnis*, Hamburgo 1988) y después, con mayor eficacia, en la obra de Kant

[129] *Characteristicks of Men, Manners*, Opinions, Times, cit., vol. 1, p. 290.

también la evolución de las ideas tiende al colapso cuando la variación, la selección y la estabilización se dejan separar pero, precisamente por esto, la diferencia entre estabilización y variación comienza a atenuarse.

Parece que a finales del siglo XVIII haya comenzado su ocaso la forma de la evolución de las ideas ligada a una variación que estaba referida a la escritura, a una selección plausible o evidente y a una estabilidad normativa o dogmáticamente indudable. La Revolución francesa es una señal visible desde todas partes; y, en cuanto que en la estructura de la sociedad provoca pocas transformaciones, sus efectos sobre el mundo de las ideas de los tiempos posteriores no pueden ser sobrevalorados[130]. En Königsberg y en Berlín se busca una vez más el dar nueva protección al mundo de las ideas mediante un concepto filosófico de la ciencia. De hecho, sin embargo, se asume la guía de los esfuerzos de reflexión de los sistemas de funciones[131]. La economía y la política, la ciencia y el derecho permiten escribir, aun en retrospectiva histórica, cada uno una propia historia de las ideas. Hasta qué punto esta historia, dentro de los sistemas de funciones, sigue de nuevo una evolución autónoma de las ideas, es un problema que requiere un estudio especial. En cada caso, en el conjunto de la sociedad no se puede hablar aún de una correspondiente evolución general de las ideas.

Sin embargo, siempre es posible hacer afirmaciones generales que conciernen a las tendencias. Quizá, con Bernard Barber, se puede hablar de tendencias hacia una mayor abstracción, hacia una sistematización más fuerte y hacia una mayor vastedad de los conjuntos de las ideas[132]. Además, lo que se puede reconocer claramente es el hecho de que ahora las ideas y los conceptos plausibles deben alcanzar éxito dentro de un mayor desorden en el entorno del sistema de la sociedad y en los ámbitos internos de la sociedad, que son los

[130] El punto tan debatido —cf. Por ejemplo, R. Reichardt, E. Schmitt, «Die Französische Revolution, Umbruch oder Kontinuität», «Zeitschrift für historische Forschung» 7 (1980), pp. 257-320— de si la Revolución francesa ha cambiado algo y qué, pudiera beneficiar mucho la distinción entre distinción entre estructura de la sociedad y semántica y de la correspondientes evoluciones.

[131] Sobre el origen de estas teorías de la reflexión volveremos en el capítulo 5.

[132] Así en « Toward a New View of the Sociology of Knowledge», en *The Idea of social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*, editado por Lewis A. Coser, Nueva York 1975, pp. 103-116.

ámbitos de los sistemas de funciones del sistema de la sociedad. En la búsqueda de lo estable y necesario siempre se descubren nuevas contingencias, incluso la contingencia de las mismas leyes de la naturaleza. En muchos ámbitos, particularmente en el arte y en la literatura, un individualismo que duda de sí mismo tiene valor de síntoma de modernidad, si no es que constituya la esencia misma de la modernidad y, consecuentemente, se pretende que las ideas se formulen de un modo que los individuos puedan agradar (además, sin dogmatismos, de manera que se pueda obtener consenso y presentarse como dispuestos al aprendizaje). Ya no es posible hacer concordar los problemas de la referencia con los problemas del código, es decir, las distinciones entre autorreferencia y heterorreferencia con distinciones como verdadero y falso, bueno y malo, lícito e ilícito; esto se hizo evidente con el fracaso del positivismo lógico y, luego, también con el de la filosofía analítica, que intentaron integrar los grupos de conceptos de referencia, sentido y verdad. A esto debería corresponder la hipótesis de que en las sociedades que se hacen más complejas los puntos de convergencia que mantienen juntas a las ideas se alejan cada vez más[133] o bien, como alternativa, deben estar inmersos en la diferenciación social, es decir, deben diferenciarse también. Si se siguen los dos caminos al mismo tiempo, entonces, en contraposición con la literatura más antigua, puede realizarse al mismo tiempo mayor universalidad (en particular con la inclusión de la historia) y mayor precisión.

## X. Evolución de los sistemas parciales

Encontramos problemas completamente distintos cuando ponemos la pregunta de si también en el ámbito de los sistemas parciales de la sociedad es posible una autónoma evolución interna de la sociedad con una diferenciación entre variación, selección y reestabilización. También aquí el resultado al que

[133] Así, proniéndose en relación con el concepto de « *distal knowledge*» desarrollado por Egon Brunswik, Donald T. Campbell, «Natural Selection as an Epistermological Model», en *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, editado por Raoul Naroll, Ronald cohen, Garden City N. Y. 1970, pp. 51-85.

llegaremos será históricamente diferenciado e irá en dirección opuesta al juicio sobre la evolución de las ideas. La evolución de los sistemas parciales comienza únicamente con la diferenciación funcional del sistema de la sociedad, porque sólo con esta forma de diferenciación se alcanza, en el campo de los sistemas parciales, esa combinación de clausura operacional y la autocomplejidad más elevada que ofrece apoyo suficiente a la diferenciación de las funciones evolutivas[134].

Sólo en muy pocos casos se ha buscado hacer la aplicación de la conceptualidad de la teoría de la evolución a los sistemas de funciones de la sociedad moderna. En el plano de la historia de la ciencia estos intentos han sido activados por el desplome de las viejas representaciones teóricas, y, en particular, como efecto de las dudas surgidas sobre la inmanente racionalidad de los ámbitos objetivos. El ejemplo más evidente nos lo ofrece el sistema de funciones de la ciencia de la teoría evolutiva de la conciencia. Aquí, ya al final del siglo pasado, se desarrolla, junto con el pragmatismo contemporáneo, una alternativa al neokantismo y a las teorías lógico metódicas que se fundan en las posibilidades de la deducción[135]. Parece que lo que atraía más de todo fuera el que la legitimación de la casualidad ofrecía la ocasión para incluir las innovaciones y para escaparse de las cadenas de una metodología orientada al control y no a los descubrimientos. Por consecuencia, la atención se dirigió casi exclusivamente a la función de la variación. También la teoría de la evolución con su esquema de variación y selección, ofrecía una posibilidad de romper el círculo que amenazaba a todas las teorías del conocimiento, sin tener la necesidad de recurrir a una instancia que estuviera indudablemente segura de sí misma, es decir, la razón.

La teoría evolutiva del conocimiento, después de que por decenios han seguido los vaivenes del darwinismo y ha necesitado luchar ella misma por la supervivencia, hoy es una de las pocas perspectivas teóricas sobrevivientes

[134] Cabe notar, por precaución, que esta cuestión debería examinarse también en relación con las sociedades estratificadas, para valorar la posibilidad de una evolución autónoma del sistema parcial de la nobleza.

[135] Cf., por ejemplo, Georg Simmel, Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie, « Archiv für systematische Philosophie» I (1895), pp. 34-45. Dentro de este contexto se insertan también muchas consideraciones diseminadas por Charles S. Pierce, por ejemplo, en Die Architektonik von Theorien, cit. por *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt 1976, pp. 266-287.

en este ámbito. Para decir verdad, su elaboración va desde las teorías del conocimiento de inspiración biológica (que nosotros no consideramos), a través de teorías como la de Popper o de Khun, que no utilizan el esquema de variación y selección, hasta los casos no muy desarrollados de la teoría general de la evolución aplicada[136]. En este momento el mundo se encuentra en la insuficiente elaboración de una teoría general de la evolución, como también en el problema no resuelto del constructivismo y, como sociólogos podemos decirlo, en la relación no aclarada entre ciencia y sociedad.

También para el sistema de la economía, desde hace aproximadamente cuarenta años[137] se hacen intentos de utilizar los instrumentos de la teoría de la evolución. También aquí se puede reconocer fácilmente que el estímulo ha sido ofrecido por el derrumbe de una vieja teoría, es decir, la teoría de la determinación de los precios a través del mercado en condiciones de competencia (casi) perfecta[138]. Y a esta referencia explica que no se parte del sistema mismo de la economía, sino de cada una de las empresas y sus decisiones, y por eso se usan principios de la teoría de la población. Si las decisiones económicas no se establecen, substancialmente, en el resultado a

[136] Cf. Entre los más recientes, por ejemplo, Stephen Toulmin, « The Evolutionary Development of Natural Science», «American Scientist» 57 (1967), pp. 456-471; id., Human Understanding, vol. I. Princeton 1972; James a Blachowitz.«Systems Theory and Evolutionary Models of the Development of Science», « Philosophy of Science» 38 (1971), pp. 178-199; Donald T. Campbell, « Evolutionary Epistemology», en *The Philosophy of Karl Popper*, editado por Paul Arthur Schlipp, La Salle III., vol. Pp. 412-463; id., «Unjustified Variation and Selective Retention in Scientific Discovery», en *Studies in the Philosophy of Biology*, editado por Francisco José Ayala, Theodosius Donzhansky, Londres 1974, pp. 133-161.

[137] Una vieja disicusión sobre los motivos (estructura taxonómica, concepto hedonístico de la acción) que llevan a las ciencias de la economía a refutar la teoría de la evolución se encuentra en « Thorstein Veblen, Why is Economics notan Evolutionary Science», « Thorstein Veblen, Why is Economics not an Evolutionary Science», « The QuarterlyJounal of Economics» 13 (1898), pp. 373-397. El motivo efectivo debe haber sido éste; el hecho de que se tenía todavía suficiente confianza en el mercado como condición de posibilidades de decisiones racionales.

[138] Cf. Esencialmente Armen A. Alchian, « Uncertainty, Evolution, and Economic Theory», « Journal of Political Economy» 58 (1950), pp. 211-221, reimpresión en id., *Economic Forces at Work*, Indianapolis 1977, pp. 15-35; además Edith T. Penrose, (1952), pp. 804-819; Joseph Spengler, «Social Evolution and the Theory of Economic Development», en *Social Change in Developing Areas: A Reinterpretation of Evolutionary Theory*, editado por herbert Barringer, George I. Blankstein, Raymond W. Mack, Cambridge Mass. 1965, pp. 243-272.

través del mercado, sino en las empresas con condiciones de escasa información y de inseguridad, entonces es necesario tratar las decisiones como variaciones casuales[139] y adjudicar la selección del éxito de la empresa, es decir de la población que sobrevive, a la « natural selection» a través del mercado[140].

Para otros sistemas de funciones no se encuentran métodos de investigación que utilice la teoría de la evolución. A lo más se podría mencionar el derecho[141]. También aquí el motivo para la utilización de la teoría está en el fracaso de las anteriores teorías deductivas, ya sea de aquellas de origen jurídico naturalista, ya sea de las analíticas o de las marcadas por la jurisprudencia de los conceptos. También para el sistema jurídico de la sociedad moderna hace falta un análisis desarrollado conforme con la teoría de la teoría de la evolución[142], no obstante que tanto el desarrollo que lleva al Estado de bienestar, como el desarrollo que se realiza en este Estado pudieran ofrecer, para esto, buenas posibilidades estudio.

Ante un estado así de la investigación resulta difícil hacer un balance. Por eso debemos limitarnos a algunas cuestiones que surgen si nos ocupamos seriamente de estudiar la coevolución del sistema de la sociedad y de los sistemas de funciones que en él se han diferenciado. En este intento debemos participar de algunos análisis sobre la diferenciación de los sistemas que podemos desarrollar únicamente en el próximo capítulo. El punto de partida teórico debería encontrarse en el problema del cruzamiento de los sistemas autopoiéticos operacionalmente clausurados, es decir, en el problema de cómo es posible que un sistema social organice en otro una propia reproducción

[139] El desarrollo predominante de la teoría, al contrario, se orienta a una reducción de las pretensiones de racionalidad. Véase, para todos, A. Simon, *Models of Man. Social and Rational: Mathematical Essays on Rational Human Bebavior in a Social Setting*, Nueva York 1957.

[140] De manera profunda, se han ocupado de esta versión de la teoría Richard Nelson y Sidney Winter. Véase, a manera de resumen, *An Evolutionary Theory of Economic Change*, Cambridge Mass. 1982.

[141] Véanse los trabajos poco conocidos de Huntington Cairns, *The Theory of Legal Science*, Chapell Hill N. C. 1941, especialmente, pp. 29 ss. : además Niklas Luhmann, Evolution des Rechts, en id., ausdifferenzierung des Rechts, Franktur 1981, pp. 11-34: Ernst-Joachim Lampe, Genetische Rechtstheorie; Recht, Evolution und Geschichte, Freiburg 1987 (sobre base antropológicas); Gunther Teubner, *Recht als autopoietisches System*, Frankfurt 1989, pp. 61 ss. (con indicaciones sobre la literatura más reciente que, sin embargo, utiliza el concepto de evolución de diferentes maneras).

autopoiética con base en una clausura operacional. Sólo en el medida en que esto es posible yen la medida en que, con esta base, se produzca en los sistemas parciales suficientes complejidad, encuentra apoyo la diferenciación de variación, selección y restabilización. Suponemos que el mecanismo de la variación se encuentra también aquí en la codificación binaria y, precisamente, ahora, en la codificación de operaciones específicas de las funciones mediante distinciones tales como verdadero y falso, tener y no tener propiedad, lícito e ilícito, gobierno y oposición. Estos códigos particulares procuran la diferenciación y facilitan al mismo tiempo el paso específico del código de una a otra parte. Esto es lo que vuelve rutinario el tener presente el caso opuesto. Por otra parte sin embargo, precisamente esto es lo que no permite hacer pronósticos, en cuanto que hace dependiente de los problemas específicos del sistema el hecho de que para indicar las propias operaciones se elija uno u otro de lo valores del código, que se elija, por ejemplo verdadero o falso.

Mientras en el código, es decir, en el mecanismo de la autovariación, los sistemas se determinan por medio de autovalores, porque eso es lo que define su distinción con relación a los demás sistemas, en el campo de los programas, éstos no son capaces de ninguna adaptación. Las teorías y las leyes del derecho o contratos, los programas de inversión o de consumo y las agendas políticas son más o menos sensibles al entorno de la sociedad. También aquí los sistemas quedan determinados por la estructura y clausurados, ya que únicamente éstos pueden establecer sus programas y aplicarlos. Pero en la selección de los programas que sirven para la selección de las operaciones, los sistemas pueden ser irritados por el entorno y pueden sufrir influencias. Con frecuencia, para expresar este hecho, se habla de intereses. Pero al final, aquí como en todo, la estabilidad se encuentra en la misma autopoiesis. No es, pues, una estabilidad estática, sino dinámica. La capacidad de transformar estructuras (esencialmente a los programas) en contra de la resistencia de las propias organizaciones, constituye la puerta de ingreso a la reestabilización de las innovaciones; así se repite en este ámbito aquel corto circuito que ya hemos detectado en el sistema funcionalmente diferenciado de la sociedad: los dispositivos de la estabilización se dinamizan de tal manera que sirven al mismo tiempo a la función de la variación evolutiva. Precisamente éste parece ser el resultado de la coevolución entre la evolución de la sociedad y las evoluciones de los sistemas parciales: la sociedad no puede defenderse en

contra de la velocidad que se le impone por los sistemas de funciones (la sociedad no tiene en sí misma ningún órgano que sea capaz de hacerlo).

## XI. Evolución e historia

La teoría de la evolución describe sistemas que en cada momento se reproducen en muchas operaciones individuales y que, al hacerlo, usan y no usan estructuras, las transforman y no la transforman. Todo esto sucede en el presente y de una manera simultánea (y, por tanto, no influenciable). Un sistema así no tiene necesidad de historia para su reproducción operacional. La teoría de la evolución, junto con la teoría de sistemas, parte del presupuesto de que innumerables operaciones (contarlas sería una operación ulterior) se desarrollan simultáneamente y que, por el hecho de que producen ulteriores operaciones, reproducen al sistema. Los intereses especiales de la teoría de la evolución están dirigidos a la reproducción desviante como condición de una transformación de la estructura. Esto no tiene nada que ver con la historiografía. Esto permite comprender la discusión que se ha registrado en la historia de la ciencia entre evolucionismo e historicismo.

Sin embargo, si se concede la diversidad de perspectivas se debe admitir de todos modos que el conflicto es inútil. Ninguna historiografía puede alcanzar resultados si le falta una representación de las transformaciones de la estructura. Las historiografías, entonces, han de consultar la teoría de la evolución, y la pregunta no podrá ser más que ésta: si el potencial analítico de la teoría de la evolución no debería empujar (a la historiografía) más allá de su necesidad de fuentes; y si la inclinación (de la teoría de la evolución) a proponer preguntas a las que no se puede responder empíricamente, no debería llevar a obtener la representación de una historia coherente, capaz de explicar lo que viene después no necesariamente por medio de lo que ya ha pasado antes. Sin embargo, también los historiadores han tomado distancia de la idea de una historia universal.

La historia nace cuando los eventos importantes para la sociedad se observan tomando en consideración la diferencia entre antes y después (es decir, como eventos, como cesuras). Además ésta presupone que la diferencia que de esta manera se hace visible no puede resolverse simplemente en el

tiempo a través de la desidentificación, viene en el sentido de que la sociedad que está antes distinta a la que después.

Así, las guerras persas hicieron que los griegos tomaran conciencia de su identidad, tanto antes como después, una identidad precisamente que une las pluralidades de las ciudades. Esto documenta el inicio de la historiografía en Europa. Entonces, cada vez más, los eventos que hacen historia pueden ser transformaciones de la estructura en el sistema, como las grandes refonnas político económicas en la Grecia antigua y en Roma, o la proclamación de una reforma religiosa, que luego, en el caso en que se oponga resistencia, en una retrospectiva histórica se convierte en una revelación de una nueva religión. La diferencia entre antes y después hace respectivamente posible celebrar la unidad de lo diferente. También las revoluciones de la edad moderna pueden hacer historia de esta manera, o como un logro para el hombre o como el éxito de las ideas.

En el mundo antiguo existía la posibilidad de asegurar esta unidad de la diferencia entre antes y después dentro del horizonte mismo del tiempo; y precisamente con el recurso de la distinción entre tiempo fugaz y eternidad[143]. La eternidad podía designar la posición contemporánea de todos los tiempos, a partir de la cual Dios observa a los hombres y su historia, mientras que el origen de la diferencia (es decir, el origen del tiempo como parte de esta diferencia) se explica con la revuelta contra Dios, con el pecado original[144].

[142] Cf. La breve y empantanada reconstrucción tardo marxista de las « derivaciones del Estado» realizada por Philippe van Parijs. *Evolutionary Explanation in Social Science*; An *Emerging Paradigm*, Londres 1981, pp. 174 ss.

[143] No todas las culturas altamente desarrolladas han elaborado esta distinción del tiempo que, sin embargo, es importante para Europa. Vale la pena recordar que el término griego *aión* originariamente significaba algo como fuerza vital. Cf. Enzo Degani, *AION* da *Omero od Aristotele*, Padau 1961. Durante el Renacimiento ese sentido surge otra vez. « Quien tiene tiempo, tiene vida », se dice en Giovanni Botero, *Della Ragion di Stato*, Venecia 1589,cit. De la ed. Boloña 1930, p. 62; aquí con la referencia a la necesidad de ganar tiempo para disponer de manera consciente de las circunstancias. Por lo tanto, permanecer idéntico durante los cambios de los eventos y de las circunstancias no tiene necesariamente una connotación religiosa de la *aeternitas*.

[144] Si se considera la dimensión cosmológica, no exclusivamente debe el punto de vista moral, de este primer evento, de esta primera diferencia entre antes y después; una diferencia que hace historia. Esto explica, además, hecho de que debe ser pecado original (impreso en la herencia), por más que esto será incomprensible para la sociedad moderna que piensa según una moral

En el tiempo sin tiempo, en la eternidad, se depositaba el sentido verdadero de la historia y junto con la seguridad de que todo transcurre como Dios quiere.

En el paso a la sociedad moderna se resquebraja esta seguridad del sentido de los eventos en una eternidad sin tiempo. En el siglo XVII se encuentra sí la idea de una *conservatio* como resultado natural de procesos naturales. El siglo XVIII reacciona con un pensamiento nuevo sobre el tiempo histórico y sobre la historia, según el cual la historia entra en la historia misma, y siempre debe volver a escribirse[145].

El siglo XIX encuentra que debe confrontarse con el mismo problema y lo resuelve en parte con la idea de los procesos históricos únicos « leyes individuales » de la historia[146], en parte con la teoría de la evolución. Ni siquiera a finales de nuestro siglo se ha superado esta situación.

Volveremos sobre esto de manera más amplia en el contexto de una discusión de la autodescripción de la sociedad moderna (capítulo 5). En este momento puede bastar la alusión a los problemas que surgen al recurrir a la teoría de la evolución como teoría de la historia. La expectativa de poder interpretar la unidad de la diferencia mediante atribuciones de sentido, sobrecarga científicamente la teoría de la evolución. Las prestaciones que en verdad puede ofrecer consisten en la especificación teórica del problema de la transformación de la estructura. No ofrece, sin embargo, una teoría del proceso histórico, y mucho menos una indicación significativa de dirección; por ejemplo, en el caso de los conceptos de progreso o decadencia. No ofrece informaciones sobre el futuro, ni en sentido tranquilizador, ni en sentido angustiante. No obstante, no logra hacer ninguna aportación a la autodescripción de la sociedad moderna — y a esto nos llevarán los análisis que haremos en el capítulo 5—, esto puede suceder sólo con una estrecha unión teórica con la teoría de sistemas y con la teoría de la comunicación. Sólo una combinación así de teorías puede permitir la proposición y el desarrollo de cuestiones históricamente útiles. Sólo de esta manera se puede tener fe en las pretensiones de un instrumental analítico suficientemente

individual (véanse, sobre esto, las Lettres from the Earth de Mark Twain).

[145] Sobr esto *Reinbard Koselleck. Geschichte.* en *Geschichtliche Grundbergriffe*, vol. 2, Stuttgart 1975, pp. 593-717.

[146] Cf., por ejemplo, Georg Smmel, *Das individuelle Gesetz*, cit. De la ed. De Michael Landmann, Frankfurt 1968.

complejo y en las premisas de precisiones conceptuales. Y solamente así se puede alcanzar un aportación específicamente científica a la autodescripción de la sociedad moderna, que puede someterse a la prueba aun en la ciencia misma, es decir, también a través de la investigación.

La teoría de la evolución, o cualquier otra teoría (todas las teorías de la historia) nos lleva a una reorganización de la necesidad de datos. Esa necesidad es ante todo independiente de la situación de las fuentes, porque esto surge de la teoría. Este hecho puede desesperar a los historiadores o puede hacerlos renunciar a la teoría. Para la sociología de la historia de la sociedad el problema se presenta de manera diferente. No aspira a realizar ninguna historiografía, ni siquiera a establecer la coherencia suficiente en el contexto de los eventos. Su problema es éste: la dimensión del tiempo del sistema de la sociedad no puede ser eliminada o descuidada por ninguna teoría de la sociedad. No le interesa, entonces, la coherencia de los eventos, pero sí la consistencia en el aparato teórico de la teoría de la sociedad. Un ejemplo de este modo de plantear el problema lo dimos cuando tratamos las conexiones entre teoria de la evolución y teoría de sistemas. La consecuencia que se deriva de esto surge de una notable falta de datos y de las correspondientes dificultades de verificación. Así, sin embargo, surge también la posibilidad de reinterpretar las fuentes.

## Capítulo 4

# Diferenciación

### 1. Diferenciación de los sistemas

Desde que la sociología estudia la diferenciación[1]. Hacia el final del siglo pasado el concepto de diferenciación permitió a la sociología abandonar las teorías del progreso, dar el paso a la elaboración de análisis estructurales y tomar de las ciencias de la economía la valoración positiva de la utilidad de la división del trabajo. La teoría personiana del sistema general de la acción también está constituida por el principio de diferenciación. Este hacía disponible una fórmula central que servía tanto para los análisis del desarrollo (crecimiento de diferenciación) como para la explicación del individualismo moderno, entendido como diferenciación de roles. Con base en este concepto, George Simmel llegó hasta el análisis del dinero, Durkheim ha madurado sus reflexiones sobre las transformaciones de las formas de la solidaridad moral y Max Weber ha desarrollado su concepto de racionalización de los distintos órdenes de la vida como la religión, la economía, la política, la esfera del amor. El dominio del principio de la diferenciación se expresa precisamente en el hecho de que no sólo no excluye, sino que vuelve practicables algunas teorías aparentemente distintas, como la del desarrollo, la de la individualidad, la de los criterios de valor.

[1] Para algunos fragmentos de la historia de las ideas, cf. *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, editado por Niklas Luhmann, Opladen 1985. Para aportaciones más recientes véase, entre otros, Renate Mayntz et al., *Differenzierung und Verselbständigung: Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*, Frankfurt 1988

Escoltada por el principio de diferenciación, la sociedad moderna podía admirarse y criticarse. Podía comprenderse como un resultado irreversible de la historia y mirar el futuro con mucho escepticismo. La «forma altamente desarrollada», como se encuentra en Simmel o en Weber, es uno de los correlatos de la diferenciación. Otro correlato que se encuentra en todos los otros clásicos es la manifestación de la individualidad. Pero al mismo tiempo no se puede tener forma sin que se produzcan preocupantes pérdidas de sentido: la forma siempre es diferenciación y renuncia; la individualidad, por eso, no da al individuo lo que éste quisiera ser, sino que produce la experiencia de la alienación. Con la afirmación y el reconocimiento de la peculiaridad individual también crece la conciencia de lo que no se le ha dado a esa peculiaridad y, a partir del siglo XIX, las consecuencias que surgen de esta conciencia se depositan en diversas teorías que consideran un sí mismo en plural, que consideran un conflicto entre identidad personal y social o que consideran una socialización contradictoria.

Esta supradeterminación del concepto de diferenciación, relacionada con sus posibilidades de enlace, debería ser pagada naturalmente, como una indeterminación del concepto mismo: precisamente por esto nosotros delimitamos el concepto y lo referimos sólo al caso particular de la diferenciación de los sistemas. Esto naturalmente no excluye que, en un sentido muy general, se pueda hablar también de diferenciación de roles o de gusto diferenciado, de diferenciaciones conceptuales o de terminológicas. Todo lo que se diferencia, si se entiende el resultado de la operación, puede indicarse también como diferencia. En los estudios que vienen más adelante, sin embargo, se sostiene la tesis de que las otras diferenciaciones se presentan como consecuencia de las diferenciaciones de los sistemas, es decir, que pueden explicarse a través de la diferenciación sistématica; esto es posible porque todas las uniones operacionales (recursivas) entre operaciones producen una diferencia entre sistema y entorno.

Si un sistema social nace así, es decir, como efecto de la producción de una diferencia entre sistema y entorno, hablaremos de diferenciación referida a lo que, como consecuencia de la diferenciación, aparece como entorno. Una diferenciación así —y éste es el caso del sistema de la sociedad— puede verificarse en el ámbito no indicado de las posibilidades provistas de sentido

(un ámbito que puede definirse sólo a través de la diferenciación), es decir, en el mundo que no está ulteriormente delimitado. Pero ésta puede verificarse también dentro de sistemas ya formados. Unicamente a este caso lo queremos señalar como diferenciación de los sistemas o, si se quiere subrayar la distinción de que hemos hablado, como diferenciación interna del sistema corresondiente.

La diferenciación de los sistemas no es, entonces, otra cosa que una formación recursiva de un sistema, una aplicación de la formación del sistema a su propio resultado. Un sistema en el que se forman otros sistemas se reconstruye a través de una ulterior distinción entre sistema y entorno. Visto desde el sistema parcial, el resto del sistema omnicomprensivo, ahora, es entorno. El sistema total se presenta, entonces, ante el sistema parcial como la unidad de la diferencia entre sistema parcial y entorno del sistema parcial. En otras palabras, la diferenciación del sistema genera entornos internos del sistema.

Es importante comprender este proceso con precisión. La diferenciación no es descomposición de un todo en partes y, precisamente, ni en el sentido de una descomposición conceptual (*divisio*), ni el sentido de una división real (*partitio*). El esquema de todo y parte tiene origen en la tradición[2] véteroeuropea, y si se aplicara aquí no aferraría el punto decisivo. La diferenciación del sistema no significa que el todo se descomponga en partes y que, en consecuencia, considerado en este nivel, se descomponga sólo en estas partes y en las relaciones entre las partes. Más bien cada sistema parcial reconstruye el sistema omnicomprensivo, al cual pertenece y de cuya autopoiesis participa, a través de una propia diferencia (específica del sistema parcial) entre sistema y entorno. A través de la diferenciación del sistema, en una cierta medida, el sistema se multiplica en sí mismo mediante distinciones siempre nuevas entre sistemas y entorno. El proceso de diferenciación puede activarse espontáneamente; es un resultado de la evoluión, que puede utilizar algunas ocasiones para inducir algunas transformaciones estructurales. No presupone ninguna coordinación a través del sistema total, como lo había sugerido el esquema del todo y de sus partes. Y tampoco presupone que todas las operaciones efectuadas en el sistema total se distribuyan en sistemas parciales, de manera que el sistema total pueda operar únicamente en los

[2] Sobre esto volveremos más ampliamente en el capítulo 5.

sistemas parciales. También la sociedad altamente diferenciada conoce bien la libre interacción.

El proceso de diferenciación, entonces, puede comenzar en cualquier parte y de cualquier modo y luego puede reforzar la desviación que se produce[3]. Por ejemplo: entre distintos conglomerados habitacionales se forma un lugar privilegiado; con respecto a éste las ventajas que se derivan de la centralización se apoyan recíprocamente, de tal manera que, al final, nace una nueva diferencia, la que existe entre la ciudad y el campo. Sólo de esta manera los demás conglomerados se vuelven la provincia a diferencia de la ciudad, y se predispone a que sea en una ciudad donde se pueda vivir una vida distinta a la de la provincia y que, en cuanto entorno de la provincia, transforme las posibilidades.

Entonces, en el contexto de la diferenciación del sistema, cada transformación es una doble, más aún, una múltiple transformación. Cada transformación de un sistema parcial es al mismo tiempo una transformación del entorno de los demás sistemas parciales. Lo que sucede siempre sucede múltiples veces, según la referencia del sistema[4]. Así, por ejemplo, una rápida disminución de la necesidad de fuerza de trabajo, debida a motivos coyunturales o de competencia, en la economía puede significar un crecimiento de racionalidad y de utilidad, pero al mismo tiempo puede originar cadenas causales completamente distintas en el sistema político en las familias afectadas, en el sistema educativo de las escuelas y de las universidades, o también en el sistema de la ciencia, en cuanto que constituye un nuevo tema de estudio (el futuro del trabajo): todo esto basado en una transformación que se verifica en el entorno de estos sistemas. Y esto se realiza, no obstante que, para todos los sistemas, se trata del mismo evento.

[3] La cibernética usa para este proceso el concepto de «feedback positivo». Véase Magorh Maruyama, The Second Cybernetics: Deviation-Amplifying Mutual Casual Processes, «General Systems» 8, pp. 233-241.

[4] Frecuentemente, los biólogos que utilizan formulaciones teóricas descuidan esta circunstancia y, asimismo, el hecho de que todo lo que sucede sucede de manera simultánea. No se puede explicar de ninguna otra manera, por ejemplo, debido a que John Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge Inglaterra, 1982, p. 8, escribió: «La evolución es un proceso histórico y constituye una secuencia única de eventos.»

De esto resulta una enorme dinamización, una presión para reaccionar que es verdaderamente explosiva, contra la que cada sistema parcial sólo puede protegerse mediante una barrera hecha de umbrales de indiferencia. La diferenciación, por eso, produce necesariamente un simultáneo acrecentamiento de las dependencias y de las independencias y produce al mismo tiempo las condiciones con las que el sistema especifica y controla las perspectivas conforme a las cuales se es dependiente o independiente. El resultado al que se llega al final es la formación de sistemas parciales como sistemas autopoiéticos operacionalmente cerrados[5]

El que el análisis de la sociedad pase del esquema del todo y la parte al esquema del sistema y entorno posibilita una mejor coordinación entre la teoría de los sistemas y la teoría de la evolución[6]. Este hecho permite conocer mejor la morfogénesis de la complejidad. Muestra con mayor precisión cómo la unidad puede ser reintroducida en sí misma a través de distinciones; y deja completamente abierta, sin embargo, la cuestión de cuántas son las posibilidades que existen y de qué manera puedan coordinarse.

También desde otros muchos puntos de vista en comparación con la tradición que sólo piensa en términos de totalidad y partes, la teoría de los sistemas presenta una mayor riqueza lógica de la estructura. Por ejemplo, puede (y debe) distinguir entre las relaciones del sistema y el entorno y las relaciones de sistema con otros sistemas. (La tradición conoce únicamente esta última posibilidad). Unicamente mediante la distinción entre sistema y entorno, el sistema comprende la unidad del mundo o la unidad del sistema omnicomprensivo y, precisamente, mediante una distinción que está, a veces, referida a sí misma. Con las relaciones entre sistema y sistema (como por ejemplo, las de la familia con la escuela) el sistema comprende únicamente fragmentos del mundo o de la sociedad. Pero precisamente esta fragmentariedad permite observar, respectivamente, el otro sistema como un sistema en el propio

[5] En la perspectiva de esa teoría, para la relación entre las formaciones que se producen en el sistema de la economía y las transformaciones que se producen en el sistema del derecho, que se dinamizan recíprocamente, véase Michael Utler, *Die Produktion von Recbt: Eine selbstreferentielle Theorie der Wirtschaft, angewandt auf den Fall des Arzneimittelpatentrechts*. Tubinga 1989, en particular pp. 43 ss.

[6] La tradición que funcionaba utilizando el esquema todo/parte, de hecho, no conocía una teoría de la evolución; para la representación de la dimensión temporal del devenir social, dicha tradición utilizó ideas como la creación o la emanación de la multiplicidad de la unidad.

entorno y con esto permite reconstruir el mundo o la sociedad desde la perspectiva de la observación de observaciones (de segundo orden). En el entorno de los otros sistemas, entonces, se representa también el sistema que los observa. El sistema total que abre estas perspectivas, por así decirlo, se constriñe a sí mismo a la reflexión[7].

El cambio radical del esquema todo y parte y su transformación en el esquema sistema y entorno, por último, cambia la posición del concepto de integración. En el pensamiento véteroeuropeo no existía ningún concepto particular, porque la integración de las partes estaba prevista en la totalidad del todo y con respecto a cada uno de los fenómeos se expresaba como su naturaleza o como su esencia[8]. La sociología clásica reformula el problema en términos de una relación casi regular entre diferenciación e integración. La diferenciación no debería ser llevada hasta el extremo de la total indiferencia. «Algunas relaciones entre parientes», piensa Durkheim[9], se derivan simplemente del hecho de que se trata de la diferenciación de un sistema. En Parsons, más adelante, todo esto se transforma: «Ya que se asume que estas diferencias emergen en virtud de un cambio verificado en un sistema,... se puede suponer que las partes diferenciadas son compatibles, en el sentido de que sistemáticamente se correlacionen unas con otras: y esto ya porque pertenecen todavía al interior del mismo sistema, ya porque a través de sus interrelaciones, pertenecen a sus antecedentes»[10]. Aquí, sin embargo, el

[7] Parece que un análisis de este tipo se efectuó por primera vez en la filosofía del siglo XVIII. Sin embargo, aquí se trataba de personas y la orientación del análisis radicaba en la relativización de la distinción entre egoísmo y altruismo.

[8] Edward Reynolds, *A Treatise of Passions and Faculties of the Soule of Man*, Londres 1640, reimpresión Gainesville Florida 1971, p. 76, habla «de ka premura general del Creador, por la que imprimió en todas las creaturas no únicamente un deseo de satisfacer las necesidades de su propia naturaleza, sino que también las marcó con una caridad general y un sentimiento de comunión, en cuanto que son partes sociables del universo o del cuerpo común: en comparación con el cual (en virtud de la conexión mutuamente necesaria entre las partes) no se admite inguna confusión sin que esto conlleve un daño inmediato para todos los miembros.

[9] *De la division du travail social* (1983), cit. de la de. París 1973, p. XX.

[10] Talcott Parsons, Comparative Studies and Evolutionary Change, en: *Comparative Methods in Sociology: Essays on Trends and Applications*, editado por Ivan Vallier, Berkeley 1971, pp. 97-139 (101 s.), reimpreso en Talcott Parsons, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, Nueva York 1977, pp. 279-320.

concepto de integración permanece indefinido y, como ya se ha notado con intención crítica, está usado ambiguamente. La consecuencia es que el concepto de integración se sigue usando para formular perspectivas de unidad o hasta expectativas de solidaridad, y para reclamar las actitudes correspondientes: ¡el estilo sigue siendo el véteroeuropeo! El proceso histórico se describe como un proceso de emanación: de la homogeneidad se produce heterogeneidad; la heterogeneidad sustituye a la homogeneidad porque ésta requiere al mismo tiempo diferenciación e integración[11].

En sociedades que se hacen más complejas, un concepto normativo que exija la integración o que la apruebe, encontrará una creciente oposición. La comunicación del imperativo correspondiente (de otro modo ¿cómo podría hacerse realidad el concepto?) provocará una mayor cantidad de "noes" que "síes", por lo que la esperanza de integración, a fin de cuentas, lleva al rechazo de la sociedad en la que se vive. ¿Y esto cómo se explica?

Para evitar estas sobreinterpretaciones, nosostros entendemos por integración la reducción del grado de libertad de los sistemas parciales, la cual surge del hecho de que éstos deben su posibiliad a los límites externos del sistema de la sociedad y al entorno interno, así delimitado, de este sistema[12]. De distinta manera que para el sistema sociedad, para sus sistemas parciales existen dos entornos: el entorno externo y el entorno interno de la sociedad[13]. Entendida de esta manera la integración, entonces, no es un concepto cargado de valor; la integración no designa un estado que sea mejor que la desintegración. Integración no es un vínculo con respecto a una perspectiva de unidad, y mucho menos es cuestión de obediencia de los sistemas parciales

[11] También se debe notar que Gabriel Tarde ha utilizado un método completamente distinto, que parte de la diferencia y describe los desarrollos que se derivan, como la imitación o la difusión. Sin embargo, dicho método no se ha podido confirmar. Cf. André Béjin, «Différentiation, complexification, évolution des sociétés», «Communications» 22 (1974), pp. 109-118.

[12] Dentro de un contexto perteneciente a la antropología cultural, Robert Anderson utilizó una formulación similar, «Reduction of Variants as a Measure of Cltural Integration», en *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, editado por Gertrude E. Dole, Robert L. Carneiro, Nueva York 1960, pp. 50-62

[13] Sobre esto también Helmut Wilke, «Zum Problem der Integration Komplexer Systeme: Ein Theoretischer Konzept», «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie» 30 (1978), pp. 228-252.

con respecto a instancias centrales. La restricción del grado de libertad puede consistir en las condiciones de la cooperación, pero de manera más fuerte se encuentra en el conflicto. El concepto de integración, entonces, no indica la diferencia entre cooperación y conflicto, pero está sobreordenado hacia esta distinción. El problema del conflicto es la integración demasiado fuerte de los sistemas parciales, que deben movilizar cada vez más recursos para lograr el desempalme y deben ahorrarlos con respecto a otras posibilidades: el problema de una sociedad compleja, entonces, es el de llegar a proveer una suficiente desintegración.

La integración, por tanto, es un estado de hecho plenamente compatible con la autopoiesis de los sistemas parciales. En los sistemas existen innumerables acoplamientos operacionales que tienen el carácter de evento que continuamente estabilizan y reacomodan conexiones del sistema. Los pagos con dinero, por ejemplo, son y siguen siendo siempre operaciones del sistema de la economía en la red recursiva de pagos anteriores y posteriores[14]. Pero, en una cierta medida, pueden ser dejados en libertad ante el condicionamiento político en la red recursiva de las premisas políticas y de las consecuencias también políticas. De esta manera los sistemas continuamente se integran y desintegran, sólo momentáneamente acoplados e inmediatamente dejados libres para operaciones de empalme autodeterminadas. Una tal temporalización del problema de la integración es la forma en que sociedades altamente complejas, para poder procesualizar, desarrollan al mismo tiempo dependencias e independencias entre sistemas parciales.

## II. Forma de la diferenciación de los sistemas

Ante la riqueza histórica de las sociedades premodernas y la diversidad de sus configuraciones empíricas, toda clasificación se vuelve inadecuada y, con mayor razón, todo intento de determinar la formación de épocas. No se puede negar una cierta distinción de tipos, como tampoco se puede poner en duda que haya habido secuencias de desarrollo fundamentadas en adquisiciones

[14] Para una exposición más amplia, Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1988.

precedentes que, a su vez, en la sociedad moderna son superadas por adquisiciones ulteriores. Bien entendido todo esto, el concepto de diferenciación del sistema que hemos presentado en la sección anterior debe permitirnos acceder a un terreno más difícil. Por esto hemos dado una importancia especial a la riqueza que está presente en la estructura del concepto, la multiplicidad de perspectivas de que dispone el concepto y su apertura ante posibilidades evolutivas. Para efectuar análisis concretos, sin embargo, debemos integrar nuestras determinaciones conceptuales mediante la introducción del concepto de formas de la diferenciación. También aquí hablamos de forma en el sentido del capítulo I. Una forma es una distinción que separa dos ámbitos. El mismo concepto de sistema indica la distinción entre sistema y entorno. Hablamos de la forma de la diferenciación cuando queremos indicar de qué manera en un sistema total está ordenada la relación de los sistemas parciales entre sí. Por eso debemos distinguir, antes que nada, entre relaciones del sistema con el entorno y relaciones entre sistema y sistemas. El concepto de forma de la diferenciación se refiere a este último caso. No atañe entonces al modo en que el sistema total se reconstruye desde la perspectiva de los sistemas parciales: no indica, por así decirlo, esta retotalización del sistema en sí mismo. Sin embargo, concierne a algo muy simple (y precisamente por esto, en las distinciones la precisión es muy importante). Las relaciones entre los sistemas parciales tienen una forma si el sistema total determina de qué manera están ordenados. No es posible deducir de la teoría de la diferenciación de los sistemas que una determinación así de la forma se haya de dar necesariamente; y con mayor razón no se puede deducir que para esta función esté prevista, a veces, una forma única. Pero quizá y, como lo mostraremos, se verifica con toda regularidad, que tales formas se encuentren con la finalidad de ordenar las relaciones de diferenciación de una igual manera para todos los sistemas. La totalidad de las relaciones entre sistema y entorno, con las que la sociedad se multiplica por sí misma, sería demasiado compleja para este fin. La determinación de la relación de los sistemas entre sí es, por tanto, una formulación simplificada que funge, entonces, como estructura del sistema total y de esta manera ordena la comunicación.

Aunque no podamos afirmar y probar que en cada sistema de la sociedad debe haber una forma así de diferencación, sin embargo, nosotros vemos en ésta la más importante estructura de la sociedad que, cuando se impone,

determina la posibilidad evolutiva del sistema e influencia la formación de normas, de ulteriores diferenciaciones, de autodescripciones del sistema, etcétera. Se debe hablar del primado de una forma de la diferenciación (pero aun ésta no es ninguna necesidad del sistema) cuando se puede constatar que una forma regula las posibiliddes de activación de las otras. En este sentido, las sociedades de la nobleza se diferencian de manera primaria en un sentido estratificatorio, mientras que en la economía doméstica o en las familias mantienen una diferenciación segmentaria que debiera posibilitar a la nobleza la práctica de la endogamia y debiera permitir la distinción entre las familias nobles y las demás.

En la historia de la sociedad se han desarrollado muy pocas formas de diferenciación. También aquí es evidente la «ley de las posibilidades limitadas»[15], aunque no se haya logrado construir estas posibilidades de una manera lógicamente cerrada (por ejemplo, a través de una tabla cruzada). Si se prescinde del hecho de que las primeras sociedades probablemente estaban orientadas sólo por la diferencia natural de la edad y del sexo y, por lo demás, vivían en orden, es posible mostrar cuatro formas diversas de la diferenciación:

1. Diferenciación segmentaria, que se caracteriza por la igualdad de los sistemas parciales de la sociedad, que se diferencian o a partir de la descendencia o a partir de las comunidades habitacionales o mediante una combinación de ambos criterios.

2. Diferenciación según el centro y la periferia: aquí se admite un caso de desigualdad el cual al mismo tiempo trasciende del principio de la segmentación y, por tanto, prevé un gran número de segmentos (economías domésticas) en ambas partes de la nueva forma[16].

3. Diferenciación estratificadora, que se caracteriza por la desigualdad de rango de los sistemas parciales. Esta forma también tiene su estructura fundamental en la distinción de dos partes, es decir, en la distinción entre nobleza y pueblo común. De esta manera, sin embargo, la distinción es relativamente inestable, porque puede ser fácilmente alterada de manera

[15] Con el sentido de Alexander Goldenweiser, «The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture». «Journal of American Folk-Lore» 26 (1913), pp. 259-290.

[16] La situación, aunque no se ha caído en la cuenta todavía, se preparó en cierta medida cuando en el interior de una estructura tribal existen centros habitados únicamente por una familia prominente como, por ejemplo, los strongbolds de los clanes escoceses.

radical[17]. Las jerarquías estables, como el sistema indio de castas o el orden de los gremios en el tardo Medioevo, forman, aunque sea de manera artificial, al menos tres planos para producir la impresión de estabilidad.

4. Diferenciación funcional, caracterizada tanto por la desigualdad como por la igualdad de los sistemas parciales. Los sistemas de funciones son iguales en su desigualdad: de aquí su rechazo a asumir como premisas de sus relaciones recíprocas todas las premisas que se formulen en el ámbito de la sociedad entera.

Ahora ya no existe una desigualdad única, como en el caso de un centro y de una periferia, ni existe una forma social general en la que se puedan fijar relaciones transitivas entre todas las desigualdades y que permita evitar relaciones circulares. Estas relaciones precisamente ahora son típicas y normales.

El catálogo de las formas se obtiene mediante la distinción entre igual y desigual. Esta distinción se adapta únicamente a aquello que puede compararse, es decir, sólo a los sistemas, pero no a la relación de sistema y entorno: no tiene sentido, en efecto, definir como desigual al entorno con respecto al sistema. Precisamente por esto hemos tenido que limitar la teoria de las formas de la diferenciación a las relaciones entre sistema y sistema.

Como se puede fácilmente ver, este catálogo no tiene ningún fundamento teórico. Ni se puede excluir con rigor que en el curso ulterior de la evolución no se formarán otras formas. Pero se puede hacer comprensible el que las sociedades que evolucionan encuentren solamente pocas formas estables de la diferenciación de los sistemas, y que una vez que la validez de una forma ha sido confirmada, las sociedades tiendan a dar primacía a aquella forma. El motivo puede buscarse en el hecho de que los procedimintos recursivos (aquí: la aplicación de la formación del sistema al resultado de la formación del sistema) tienden a la producción de «(auto) estados»[18]. No es posible sacar deducciones teóricas o pronósticos de naturaleza empírica ni en relación a las probabilidades que la producción de (auto) estados pueda tener éxito, ni en

[17] Puede recordarse aquí a Marx, que utiliza «dos clases» y deja fuera a todos los estratos que no se adaptan a éstas, como es el caso de la pequeña burguesía o el grupo de los funcionarios.
[18] Cf. Heinz von Foester, *Observing Systems*, Seaside Cal. 1981, en particular la aportación: «Objects: Token for (Eigen-) Behaviors», pp. 274-285.

relación al número de (auto) estados que se encontrarán. Se debe probar, y esto es precisamente lo que ha hecho la evolución social. Si ya entre los sistemas existen relaciones determinadas, entonces es más probable que se verifique una ulterior empliación de ellos, y no el paso a otra forma de diferenciación. Se puede suponer que junto con algunos conglomerados de casas surja otro conglomerado y que no sea tan fácil que surja la corte de un noble o una oficina de correos. Esta reflexión hace un tanto menos probable el hecho de que precisamente por estos problemas de empalme y de compatibilidad la evolución tienda a ampliar los modelos ya encontrados, y que estos modelos, luego, a partir de sí mismos, regulen las oportunidades para otras formas de la diferenciación.

Consecuentemente, se puede poner también la pregunta de con qué condiciones acepta la sociedad que su propia unidad se reconstruya a través de una diferencia interna. Y se puede dar por supuesto que sean determinantes: el hecho de que la relativa distinción pueda utilizarse continuamente desde todas las perspectivas del sistema; las posibiliddes de reducción de complejidad relacionada a esto; y si se trata de una diferencia nueva, emergente, seguramente también el hecho de que son suficientes algunas premisas estructurales desarrolladas con anterioridad.

Además, nuestro catálogo de las formas también nos permite comprender que la evolución de la sociedad no puede elegir arbitrariamente ninguna secuencia y que no es posible excluir desarrollos orientados en sentido regresivo (como los que caractériza el regreso a condiciones trivales de las culturas desarrolladas de América Central y Sudamérica después de la conquista española) sin embargo, el paso inmediato de las sociedades segmentarias a las funcionalmente diferenciadas debería ser imposible. Con base en tales condiciones que regulan el perfilarse de las formas, nace la impresión de que exista una secuencia de épocas que va de las sociedades arcaico trivales a las culturas desarrolladas y a la sociedad moderna. Si se mira retrospectivamente a Europa, esta reconstrucción puede parecer plausible; sin embargo, veremos que, para llegar a una descripción así, es necesario efectuar considerables simplificaciones. Por esto nosotros sustituímos la tesis demasiado simple, y por tanto fácilmente refutable, de la creciente diferenciación con la tesis de una mutación de las formas de la diferenciación: una mutación que, cuando se presente en circunstancias idóneas, lleva a formas más complejas (que

introducen, en particular, desigualdades); estas formas son compatibles con una diferenciación más fuerte pero, precisamente por esto, también activan diferenciaciones estructurales, es decir, no alcanzan mayor diferenciación bajo todos los aspectos. Piensese, por ejemplo, en el declive que han sufrido los roles de parentesco y las terminologías del parentesco en el curso de este desarrollo. Un desarrollo así acrecienta la complejidad del sistema de la sociedad. Hace posible más comunicación y una comunicación más diversificada en la medida en que las formas más improbables de la diferenciación asumen el cargo de la integración del sistema. Análogamente, deben subsistir como premisa, o deben elaborarse como resultado de un desarrollo sucesivo, algunas adquisiciones evolutivas capaces de reducir una complejidad más alta: la escritura, el sistema monetario, la organización burocrática, para indicar sólo algunos ejemplos. Al mismo tiempo, crecen las distancias internas, con la correspondiente pérdida de experiencia. Y, en efecto, mientras que en las sociedades segmentarias cada quien en su casa se puede hacer una idea de lo que sucede más allá, esta posibilidad se pierde en la medida en que la sociedad se reconstruye a través de desigualdades internas. De manera correspondiente crece la necesidad de información en el interior. En otras palabras, para poder adquirir una complejidad más alta se eliminan delimitaciones estructurales, con la consecuencia de que se manifiestan opacidades, surge la necesidad de interpretación y autodescripción del sistema, sin que con esto se pueda volver a adquirir lo que antes había sido obvio.

Además, con la ayuda de este catálogo de las formas se puede proporcionar un apoyo a la tesis conforme a la cual las formas mutadas de la diferenciación del sistema, aquellas que tienen mayores pretensiones, llevan a una diferenciación más fuerte del sistema de la sociedad. Una primera diferenciación debe referirse a las distinciones de edad y de sexo ofrecidas naturalmente, y así se experimentará junto con otras posibilidades; por ejemplo, con la formación de familias con base en la obvia necesidad de proveer de padres a los hijos. Para las mismas unidades de la diferenciación segmentaria no se encuentra ningún equivalente preciso en el entorno, aún si se pueden relacionar lugares para la habitación, regiones, etcétera. En la medida en que la diferenciación interna se transforma y se introducen estructuras de desigualdad en las estructuras de igualdad, se incrementa la carga que deriva de los problemas de control y de los problemas relativos a las consecuencias

que de ahí surgen: tales problemas surgen dentro del sistema, y la comunicación que se refiere a ellos obliga con mayor razón a la sociedad a distinguirse de su entorno.

Un mayor número de actividades se refiere a otras actividades del mismo sistema, mientras que las dependencias con respecto al entorno se eliminan o se vuelven dependientes de disposiciones internas[19]. Las sociedades estratifiadas exaltan su orden específicamente humano, se delimitan con respecto al modo de los animales y de los hombre primitivos, pero en la base de la distinción ofrecen un continuo de sentido que tiene su fundamento en el plano cosmológico religioso. La sociedad moderna, funcionalmente diferenciada, debe renunciar también a esto, con la consecuenca de que ya no puede identificarse ni con las religiones ni con los hombres concretos, que existen con mente y cuerpo. El máximo de desigualdad y de autonomía de los sistemas parciales condiciona, al mismo tiempo, el máximo de diversidad entre sociedad y entorno. Lo que ahora se puede admitir es sólo un claro confín, que operativamente no puede cruzarse entre sistema y entorno. Lentamente se comienza a entender que esto no puede significar que la sociedad se haya vuelto independiente de su entorno o que lo domine cada vez más.

Después de lo que hemos dicho, se comprende que las formas de la diferenciación son formas de la integración de la sociedad. La sociedad no se integra en la unidad en virtud de un imperativo que la imponga, ni mucho menos porque su unidad se reformule como postulado: la integración se da en la forma de reconstrucción de su unidad como diferencia. La forma de la diferenciación que, de vez en cuando, es la forma dominante, regula, entonces, al mismo tiempo el modo en que puede verse la unidad de la sociedad en la sociedad y determina las consecuentes restricciones del grado de libertad de cada uno de los sistemas parciales. Mientras que con base en el concepto de integración propio de los clásicos, la sociedad moderna debe describirse como desintegrada, porque en su interior no puede ponerse de acuerdo sobre el contenido de un principio unitario cualquiera, el aparato conceptual que hemos propuesto aquí lleva a un diagnóstico opuesto. La sociedad moderna está

[19] Algunas veces este hecho se describió como «insulation» creciente del sistema de la sociedad: por ejemplo, Colin Renfrew, The Remergence of Civilization: *The Cyclades and the Aegean in the Third Millenium B. C.* Londres 1972, en particular pp.12 ss.

hiperintegrada y, por tanto, amenazada. En la autopiesis de los sistemas de funciones tiene ciertamente una estabilidad sin par porque todo lo que es compatible con esta autopoiesis está bien. Al mismo tiempo, sin embargo, como ninguna otra sociedad anterior, en una cierta medida puede irritarse a través de sí misma. Un gran número de acoplamientos estructurales y operacionales aportan una recíproca irritación entre los sistemas parciales, y el sistema total ha renunciado a intervenir para regular todo lo que sucede, pero esto encuentra su fundamento en la diferenciación funcional.

## III. Sociedades segmentarias

Disponemos de informaciones muy insuficientes sobre la sociedad arcaica primitiva. Nuestros conocimientos sobre las sociedades tribales (o segmentarias) se derivan esencialmente de los territorios colonizados o de las zonas que han sido influenciadas de alguna manera por las culturas desarrolladas[20]. Lo que se puede asumir con seguridad es que la diferenciación segmentaria no debe haber sido la forma inicial de la vida asociada entre los hombres, y que no predomina sin excepciones en la historia que alcanzamos a ver. Se trata de una adquisición evolutiva de tipo particular con la que se afirma el primado de una determinada forma de la diferenciación de los sistemas.

La diferenciación segmentaria se produce por el hecho de que la sociedad se articula en sistemas parciales que, en principio, son iguales y que, recíprocamente, forman entornos unos para otros. Esto presupone, de alguna manera, la constitución de familias; la familia forma una unidad artificial sobre las diferencias naturales de edad y de sexo: esto sucede por la incorporación de tales diferencias. Antes de que existan las familias existe siempre una sociedad: la familia es la que se constituye como forma de diferenciación de la sociedad y no al contrario, la sociedad que se compone de familias.

[20] La excepción más importante es Nueva Guinea. Cf. Fredrik Barth, *Ritual and knowledge Among the Baktaman of New Guinea*, Oslo 1975.

De la manera más simple, para que esto sea posible, es suficiente un sistema construido en dos planos: las familias que habitan separadamente y la sociedad, que en este caso se designa también como horda. Para la constitución del sistema y para su reproducción bastan simples procesos demográficos.

Ante las catástrofes que amenazan la supervivencia, estas formas pueden reconstruirse sin dificultad, y esto constituye una especie de garantía de la reproducción para la sociedad que dispone de limitadas capacidades de resistencia y de dominio de la naturaleza. Las unidades más grandes, construidas ya en tres planos, es decir, familias, poblados y tribus, pueden elegir entre definir sus unidades con base en el parentesco o esencialmente con base en el espacio habitado. Todo intento de reducir la segmentación a uno solo de estos principios puede considerarse un fracaso[21]. Con prevalencia se encuentran formas mixtas y, correspondientemente, se encuentran cultos a los ancestros y cultos a la tierra: de la misma manera como se encuentra una mayor movilidad espacial de los grupos de parentesco o una mayor movilidad al interior del parentesco, por ejemplo, en la forma de la adopción o de la atribución del nombre, conforme al predominio del principio territorial o del principio del parentesco. La forma de la diferenciación segmentaria de todos modos permanece constante.

El proceso de la diferenciación segmentaria puede aplicarse a su mismo resultado, es decir, puede repetirse de manera recursiva. De esta manera en los asentamientos se forman las tribus, y eventualmente las asociaciones de tribus. Cuando el crecimiento se orienta con esta dirección, que puede llegar a incluir también varios centenares de miles de personas, se reduce la densidad de la comunicación de aquella unidad que a veces es la unidad omnicomprensiva. Al final ésta opera sólo ocasionalmente, en particular como consecuencia de conflictos entre las subunidades, y para el resto, está presente sólo simbólicamente. Para la satisfacción de todas las necesidades normales de la vida cotidiana y para el mantenimiento de la cooperación con los vecinos

[21] Cf. Isaac Schapera, *Government and Politics in Tribal Societies*, Londres 1956, reimpresión 1963, pp. 2 ss. Para las recientes controversias sobre la delimitación, cf. Richard B. Lee, «!Kung Spatial Organization: An Ecological and Historical Perspective», en *Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and their Neigbbors*, editado por Richard B. Lee. Irven DeVore, Cambridge Mass 1976, pp. 73-97

proveen, en todo caso, las unidades pequeñas; las funciones de las asociaciones disminuyen en razón de su extensión. En el caso límite la tribu ya no es más que el ámbito omniabarcador de las posibilidades de compresión lingüística[22]. También las denominaciones étnicas, consecuentemente, revelan indeterminaciones y oscilaciones[23]. En situaciones de urgencia la sociedad puede renunciar a mantener concentraciones de gran tamaño y puede restringirse a un tamaño más pequeño, sin perder su capacidad de supervivencia; de la misma manera, puede tener resistencia ante la pérdida de muchos de sus segmentos a causa de catástrofes derivadas de carestías, de aniquilamietos bélicos o de secesiones. Lo que queda siempre tiene la posibilidad de volver a comenzar casi sin presupuestos[24]. Para indicar esta estructura y para distinguirla de las jerarquías, Southall acuñó el concepto de estructura piramidal de la sociedad[25]. También las sociedades segmentarias muestran tendencias hacia el acrecentamiento de las propias complejidades. Pero están orientadas hacia una dirección distinta. La imagen, relativamente simple aún, de estas sociedades, que preven distinciones únicamente en el orden de la grandeza y el principio en que se fundan (parentesco o territorio), se hace mucho más compleja en cuanto se consideran las diferenciaciones que forman conjuntos relacionadas con ellas. Por ejemplo, pueden ser restricciones fijadas para los matrimonios o pueden ser grupos de edades, casas para solo hombres, u otras organizaciones casi corporativas, o se puede tratar también de fonnas institucionalizadas del tratamiento de los conflictos, pero también se puede tratar de diferenciaciones del rol, eventualmente de

[22] Para un caso de este tipo, véase Alfred R. Radcliffe-Brown, «The social Organization of Australian Tribes», «Oceania» 1 (1930-31), pp. 34-63, 206-256, 322-343, 426-456.

[23] Es un problema que interesa esencialmente a los etnólogos. Véase Raoul Naroll, «On Ethnic Unit Classification», «Current Anthropology» 5 (1964), pp. 283-291; Michael Moerman, «Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?», «American Anthropologist» 67 (1865), pp. 1215-1230; Morton H. Fried, *The Evolution of Political Anthropology*, Nueva York 1967, pp. 154 ss.

[24] Cf. Schapera, cit (1963), pp. 153 ss 175 ss., 200 ss.; «David Easton, Political Anthropology» en «Bainnaul Review of Anthropology» 1959, de. por Bernard J. Siegel, pp-210-262 (232 ss.); Marshall D. Sahlins, «The Segmentary Lineage: An Organization or Predatory Expansion», «American Anthropologis» 63 (1961), pp. 322-345. Cabe notar que la antropología política se ha dedicado especialmente a este fenómeno y, por tanto que busca los antecedentes del Estado moderno, nunca ha logrado encontrarlos.

roles determinados hereditariamente (sacerdote, jefe), en el ámbito de determinadas familias que estaban caracterizadas precisamente por estos roles. Tales diferenciaciones que forman conjuntos no producen ninguna transformación de la estructura fundamental de la diferenciación segmentaria: deben ser compatibles con esa estructura aún si, comparativamente, vuelven al modelo omniabarcador de las sociedades trivales, extremadamente complejo. Se tiene la impresión de que, dependiendo de condiciones del entorno ya sea de carácter demográfico, ya sea de otro tipo, se experimentan unas formas, algunas de las cuales sólo posteriormente harán posible el paso a distintas formas de la diferenciación.

Como los sistemas parciales de estas sociedades, están definidos por medio de contextos de parentesco o de territorialidad. De la misma manera, las mismas sociedades comprenden sus propios límites con relación a los hombres, cuya peculiaridad es conocida y, como lo muestra la investigación más reciente, en gran medida se respeta[26]. La personalidad se confiere con el hombre, con la posibilidad de dirigir la palabra, y con la capacidad de comprometerse. Es una función de las relaciones sociales y se incrementa en la medida en que contribuyen segmentos más pequeños[27]. Se puede reconocer

[25] Véase Aidan W. Southall, *Alur Society: A Study in Processes and Types of Domination*, Cambridge s.a. (1956)

[26] También se rechaza la tesis según la cual la individualización del hombre crecería a lo largo del desarrollo. Cf. el estudio de Eleanor Leacock, «Status Among the Montagnais-Naskapi of Labrador», después «Ethnohistory» 5 (1958), pp. 200-209

[27] Sobre este tema es oportuno presentar una cita más amplia perteneciente a Edward E. Evans-Pritchad. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelibood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford 1940. pp. 136 ss.: «Un hombre es miembro de un grupo político de cualquier género en virtud de su no pertenencia a otros grupos del mismo género. El los ve como grupos y los miembros de éstos lo ven como miembro de un grupo, y las relaciones con ellos se controlan con la distancia estructural entre los grupos interesados. Pero un hombre no se ve a sí mismo como un miembreo de aquel mismo grupo en la medida en que él es un miembro de un segmento del grupo que está fuera de ése y es opuesto a otros segmentos del grupo». Cf. también pp. 147 ss. Esto, traducido a términos familiares para nosotros, significaría: un romano, como romano, no es un italiano, un italiano como italiano, no es europeo, un blanco como blanco, no es un hombre. En las sociedades segmentarias el individuo pertenece a un sistema más complejo no porque éste forme parte de una familia perteneciente a aquel sistema, sino debido a que debe tener relaciones con otras familias y grupos a los cuales no pertenece y para estas relaciones con otras familias y grupos a los cuales no pertenece y para

un dinka sin tener una idea de la totalidad de todos los dinkas[28], de la misma manera en que se puede distinguir una copa de vino tinto de una de vino blanco sin tener ninguna idea de la totalidad de las copas de vino tinto. Un ser que no pueda determinarse socialmente no es una persona, es un ser extraño, probablemente un enemigo, y no existe ningún concepto de grupo de la humanidad que pueda aferrarlo. El problema se ve también en sus fundamentos: a partir de aquí, entonces, las sociedades posteriores habrían desarrollado una especie de derecho de los huéspedes, un derecho de los extranjeros: a fin de cuentas, un *jus gentiun*.

Parece que la personalidad se confiere siempre ahí donde se percibe una doble contingencia que debe regularse. En sentido amplio esto significa que la personalidad está relacionada con la posibilidad de la comunicación. Pero, por una parte, existen extraños con respecto a los cuales no se pueden formar expectativas y con los cuales, por tanto, no puede ni siquiera existir la comunicación; en este caso es posible todo y todo está permitido. Por otra parte, existen interlocutores, es decir, relaciones de doble contingencia, en ámbitos que ahora nosotros excluimos del horizonte de la comunicación: dioses y espíritus, muertos (en particular parientes), plantas y animales determinados, y aun objetos inanimados[29]. La personalidad se constituye siempre ahí donde el comportamiento de otros se representa como un comportamiento que ha sido elegido y que debe ser influenciado comunicativamente por medio del propio comportamiento. Es evidente que las sociedades más antiguas hacen experimentos con la relación entre límites de la sociedad y contingencia que puede manipularse comunicativamente; sólo la sociedad moderna los propone a ambos de manera congruente.

Todas las sociedades conocen no sólo el lenguaje, sino que también los modos de expresión condensados otra vez en el lenguaje, nombres y palabras

estas relaciones no puede apoyarse únicamente en la propia familia. No puede expresarse más claramente el hecho de que la unidad de la sociedad está constituida mediante la diferenciación y no, principalmente, a través de la delimitación hacia el exterior.

[28] Este ejemplo lo presentó Godfrey Lienhardt, The Western Dinka, en *Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*, editado por John Middleton, David Tait, Londres 1958, pp. 97-135 (107).

[29] Véase, por ejemplo, A. Irving Allowell, Ojibwa Ontology, «Behaviour and World View», en *Essays in Honor of Paul Radin*, editado por Stanley Diamond, Nueva York 1960, pp. 19-52.

particulares, modos de expresión, definiciones de situaciones y recetas, proverbios y relatos mediante los que se conserva, para que pueda volver a utilizarse, la comunicación digna de ser conservada. Llamamos semántica a tales condensaciones. En las sociedades segmentarias se encuentran formas particulares de semántica que, en parte, están conectadas con la falta de la escritura y con el hecho de que la tradición oral ofrece algunos problemas particulares; en parte están conectadas con el hecho de que la diferenciación segmentaria preconstruye particulares condiciones de la forma que deben transferirse con la comunicación. Escogiendo de entre la gran cantidad de material existente, nos limitamos a dos ejemplos: la magia y las normas de la reciprocidad. En el caso de la primera, se trata de relaciones externas; en el caso de las segundas, de relaciones internas: en un caso se trata de un ámbito de sentido que en las culturas desarrolladas se llamará religión; en el otro, se trata de un ámbito de sentido que, cuando sea posible introducir la distinción entre reglas y comportamiento, se llamará derecho. La elección de estos ejemplos, además, procura documentar también el hecho de que no se puede presuponer una cultura jurídica cuyo origen fuera de naturaleza puramente sacra. A un lado del *fas* está siempre el *jus*.

Las sociedades tribales se forman dentro de límites estrictamente delimitados, en un mundo pequeño, en el que se nota en todas partes la diferencia entre lo familiar y lo que no lo es. Detrás de los montes comienza otro mundo en el que las certezas conocidas pueden desvanecerse. Aun la escasa importancia de las posibilidades de comprensión lingüística tiene su rol[30]. La religión se forma como un primer intento de darle un lugar a lo desconocido dentro de lo conocido, aunque se trate únicamente de algún hueso que exista en la casa de los varones, con el que se pueda identificar a los ancestros[31]. Con respecto a estas cosas sacras inicialmente se tiene un

[30] Alfred R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders* (1922), reimpresión Nueva York, pp. 28 ss., observó diferencias en el lenguaje en tribus de varios centenares de miembros; aquí los nombres de las tribus aluden a las distinciones lingüísticas. Entre los Bactamanis, según lo que ha podido establecer Barth, op. cit. (1975), p. 16, pueden agruparse a través del lenguaje aproximadamente 1,000 hombres. No es posible comunicar, más allá de éstos, ni la disposición a la comprensión ni las buenas intenciones. Los extraños son incomprensibles, son enemigos, pueden comerse.

[31] Tomamos este ejemplo de Barth, op. cit. (1975).

comportamiento bastante pragmático, referido a la situación. Parece que para identificar objetos o nombres sacros son suficientes, antes que nada, algunas técnicas sociales de la conservación del secreto, de la restricción del acceso, de la delimitación de la comunicación. Sólo gradualmente las situaciones de tipo diverso se coleccionan en relatos míticos; y sólo mucho más tarde se afirma una comprensión de las cosas sacras explícitamente simbólica, referida a la unidad de una referencia (por ejemplo, a la unidad de sentido)[32]. Aun los cristianos tuvieron con respecto a esto sus muy conocidas dificultades.

Usando una figura sacada del arsenal del cálculo de las formas de George Spencer-Brown[33], la religión puede describirse también como «*re-entry*» de la distinción de lo conocido y lo desconocido en lo conocido. Esto permite relacionar fácilmente un ámbito así también con la magia. La magia, en efecto, no tiene que ver con una especie de causalidad que forma conjuntos, con la cual se integre un saber tecnológico incompleto (¡en la conciencia de su condición de incompleta!). Al contrario, la magia ofrece la posibilidad de paralelizar en lo desconocido las causalidades conocidas mediante prácticas que, a su vez, están disponibles como conocidas. Con frecuencia, por eso, la acción mágica se acompaña con palabras correspondientes, como si ésta fuera la manera en que se puede tratar lo desconocido; sin embargo, esto no significa que el mago piense que las palabras sean una causa de la eficacia de los medios[34]. No se trata de la simbolización de esta diferencia; se trata de su ejecución operativa en la vida práctica.

[32] Como lo muestra Jan Assman, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984, sobre el ejemplo de Egipto, únicamente en el ámbito de un largo desarrollo cultural se ha podido llegar a dicha asociación y simbolización. Con base en aquello que puede observarse actualmente en las culturas tribales, se muestra de manera impresionante lo difícil que es llegar a conclusiones relativas a las relaciones arcaicas.

[33] Cf. Laws of Form, cit., pp. 69 ss.

[34] Cf. Edward Evans-Pritchard, Witchcraft, Oracres and Magic Among the Azande, Oxford 1937, por ejemplo pp. 407, 438 ss., 453 ss. También en Homero se encuentran muchas declaraciones sobre el aliento que se deriva al hablar con las cosas. Aun después de la introducción de la escritura y hasta la época de la imprenta existía la costumbre de recitar o leer la receta durante el desarrollo de una actividad, sin que dicha actitud refrescara la memoria o proporcionara informaciones. Cf. sobre el tema Michael Giesecke, Überlegungen zur sozialen Funktion un zur Struktur handschriftlicher Rezapte im Mittelalter, «Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik» 51/52 (1983), pp. 167-184. Evidentemente se establece de este modo una cierta relación con el secreto de las cosas

La magia, por tanto, no se refiere a un tipo determinado de objetivos o de efectos que se busca alcanzar con medios idóneos, es decir, con una especie de tecnología especial; el problema consiste más bien en el hecho de que eventos insólitos deben indicar la cercanía de lo desconocido y deben tratarse de manera correspondiente. La explicación y el tratamiento mediante un saber causal no levantan sospechas, pero se descubre sólo un sentido conjuntivo de lo insólito, de los sorprendente, de lo inmerecido. Aun las imputaciones morales y las responsabilidades se encuentran en el ámbito de lo que está socialmente controlado y por tanto, fuera del alcance de la magia[35]. No es posible excusarse de un error aduciendo como pretexto una magia[36]. Por eso la admisión de una competencia mágica, cuando ha sido fijada en una semántica, se relaciona con la negación de la casualidad, que podría manifestarse en la superficie del mundo conocido. No existe sentido para lo accidental, no existen accidentes: si en el ámbito de lo conocido no se puede encontrar algún motivo para lo que sucede inesperadamente, el motivo estará en lo desconocido. La igualdad estructural de los segmentos es precisamente lo que hace inmediatamente visibles a las diferencias en lo que les sucede (por ejemplo, la muerte, el hecho de no tener hijos, los fracasos materiales, las pérdidas) y que obliga por eso a hacer interpretaciones. Las sociedades tardo arcaicas interpretarán mediante las religiones del destino[37] lo que opone resistencia a la corrección mágica; entre otras religiones únicamente el monoteísmo concederá la redención.

Consecuentemente, sería erróneo apresurar el presupuesto de que la imagen mágica del mundo se sustituye gradualmente por una imagen relacional que presenta causalidades científicamente controladas. El hecho de que la ciencia griega nazca mientras sigue subsistiendo la fe en la magia y agregue a

[35] Véanse los análisis diferenciados sobre la relación entre «*morals*» y «*pollution*» en Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres 1966, pp. 129 ss.
[36] Véase Max Gluckman, Custom and Conflict in Africa, Oxford 1955, p. 85. Al contrario, la identificación de brujas y magos enfrenta a la sociedad a un problema moral (si no es que, como en los inicios de la edad moderna, frente a un problema jurídico); ésa se manifiesta de hecho en el interior del mundo conocido y, por lo mismo, no puede sustraerse al juicio moral.
[37] Cf., por ejemplo, William Chase Green, Moira: *Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge Mass. 1944; Meyer Fortes, *Oedipus and job in West African Religion*, Cambridge Inglaterra 1959

esta fe únicamente una técnica de observación de segundo orden[38], sirve de testimonio únicamente de la persistencia de la distinción entre lo conocido y lo desconocido, que es completamente distinta de la distinción entre la imagen racional y la imagen mágica del mundo. Sólo la imprenta permitirá lentamente ir más allá de esa fe: el libro impreso, en efecto, acostumbrará a la sociedad a la idea de que se sabe mucho más de cuanto pueda saber uno cualquiera, y de que puede haber siempre alguien que conoce más de cuanto conoce cualquier otro. Una función completamente semejante tiene el relato de los mitos. Se trata de una comunicación. pero no de una comunicación que aporte informaciones y que haga conocido algo desconocido. Lo esencial consiste precisamente en reportar el recuerdo de la familiaridad con lo desconocido: y esto sólo para incitar el estupor. Por este motivo existen indudablemente algunas variaciones que resultan de la repetición del relato, pero no existe ninguna consunción, en el sentido de que ya que se conoce la información la repetición no tiene ningún valor informativo. Al mismo tiempo, se comprende también el hecho de que los mitos privilegien la forma de la paradoja —por ejemplo, la unidad se produce a sí misma y a otro—, porque precisamente esto reactualiza el estupor sin hacer surgir la pregunta de si la información es o no verdadera.

Mientras la magia y las otras prácticas relacionadas con ella que se desarrollan en un ámbito religioso, como los mitos y los ritos, hacen guardia a los límites de lo desconocido, la norma fundamental de la reciprocidad constituye un dispositivo de regulación que abarca tanto el caso de la cooperación como el caso del conflicto: a través del único instrumento regulador una distinción tan importante para la vida práctica queda dotada de normas para el intercambio y para la delimitación de la venganza.

Evidentemente que la idea de la reciprocidad se relaciona con la igualdad de los sistemas parciales aportada por la forma de la diferenciación y que se extiende a todos los niveles de inclusión. Cualquiera que sea el tamaño de la unidad, sus relaciones deben construirse de manera simétrica y reversible, porque de otro modo, en el transcurso del tiempo, la asimetría generaría desigualdades y transformaría la forma de la diferenciación. Las asimetrías, por ejemplo las de la edad o del sexo, pero también las del destino económico

[38] Sobre esto, con mucho material. G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge Inglaterra 1979.

demográfico, o quedan absorbidas dentro de unidades más pequeñas, como la familia, o se fijan en instituciones conjuntivas (reglas matrimoniales, corporaciones, etcétera). Lo demás se desvía a la norma de la reciprocidad, que hace aparecer como simetrías las asimetrías condicionadas por el tiempo.

En las sociedades segmentarias el reconocimiento de los requisitos de la reciprocidad está universalmente difundido[39]. Parece que la reciprocidad constituye el instrumento más importante para vincular el tiempo. El tiempo social comienza con el dar. Este divide al tiempo en recuerdo y expectativa y, en medio, no conoce provisionalmente nada: alusión, duda, espera de las ocasiones. Cada don crea una situación de desequilibrio provisional. El simple regalo (sin obligaciones de gratitud) es desconocido. Y ya que la sociedad no tiene un inicio, sino que comunica en una red recursiva de recuerdos y expectativas, en sentido estrecho, no existe ninguna prestación espontánea: ninguna prestación que no sea ya en sí misma una contraprestación y que no

[39] No obstante algunas críticas generadas contra algunos detalles que figuraban en las investigaciones más antiguas, parece que hoy se admiten en su conjunto. Entre los textos cásicos, véase antes que nada a Marcel Mauss, «Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les societés archaïqus», cit. de la edición presentada en *Sociologie et Anthropologie*, París 1950, pp. 143-279; Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres 1922, en particular pp. 176 ss.; Richard C. Thurnwald, «Gegenseitigkeit im Aufbau und Funktionieren der Gesellungen und deren Institutionen», en *Festgabe für Ferdinand Tönnies*, Leipzig 1936, pp. 275-297; Paul Lév Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, París 1949, en particular pp. 78 ss.; Marshall Sahlins, «On the Sociology of Primitive Exchange», en *The Relevance of Models in Social Anthropology*, editado por Michael Banton, Londres 1965, pp. 139-236; id. Tribesmen, Englewood Cliffs N.J. 1968, pp. 81 ss. Lo que se le impugna esencialmente es la calidad normativa del principio de reciprocidad: o, de manera más precisa, hay dudas en lo que se refiere a determinar hasta qué punto una norma de reciprocidad se sanciona a sí misma mediante el rechazo de la prestación, en caso en que la norma misma se infrinja. De manera crítica sobre este tema E. Adamson Hoebel, *The Law of Primitive Man*, Cambridge Mass 1954, pp. 177 ss.; Isaac Shapera, «Malinowski's Theories of Law», en *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, editado por Raymond Firth, Londres 1977, pp. 139-155; víase, sin embargo, también Raymond Firth, *Primitive Polynesian Economy* (1939), 2a. de., Londres 1965, en particular pp. 314 ss.; Georg Elwert, Die Elemente der traditionellen Solidarität: Eine Fallstudie in Westafrika, «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie» 32 (1980=, pp. 681-704. Independientemente de las distinciones que puedan haberse presentado en el grado de juridicización, en cada uno de los casos se tendrá que partir del hecho que no se pensó en una relación estrechamente sinalagmática que regulara también la incapacidad de efectuar las prestaciones, errores o acciones faltantes.

obligue otra contraprestación. El mismo principio se practica, en la versión negativa, cuando estallan los conflictos[40]. Puede suceder que haya habido un inicio, pero luego la venganza genera venganza y no existe ningún instrumento regulador de naturaleza formativa que, independientemente de quién comience y quién reaccione, pueda provocar una decisión sobre el derecho y el error.

Al volverse duradera, la simetría del tiempo tiene la función de una compensación social y, por tanto, tiene la función de mantener la igualdad de los sistemas parciales. Cada unidad puede encontrarse en dificultades o, en particulares situaciones de necesidad (por ejemplo, la construcción de la casa), puede tener necesidad de ayuda. De esta manera los excedentes pueden transformarse en agradecimiento y ser, en este sentido, conservados no naturalmente, sino socialmente. Las diversidades de necesidades pueden nivelarse con el transcurso del tiempo. En este sentido la reciprocidad es una contrainstitución con respecto a la escasez y un equivalente funcional del crédito.

Esta combinación de asimetrías temporales y sociales que sirven para volver a adquirir la simetría, se siente tan importante, que una contraprestación inmediata y precisa (en el sentido de nuestro pagar) sería considerada inconveniente, como sería inconveniente rechazar un regalo sólo para evitar la obligación que trae consigo. Correspondientemente faltan criterios objetivos de equivalencia (si se prescinde de excepciones, como las relaciones de intercambio ceremoniales o simbólicas, y se prescinde del intercambio de las mujeres)[41]. También este problema se difiere en el tiempo, se pospone, y el tiempo sirve en un cierto sentido como un equivalente funcional de la abstracción y de la indeterminación del uso del dinero. Mientras más densamente se viva la relación, por ejemplo en la casa, menos específica se hace la relación entre regalo y restitución, más importante se vuelve una

[40] Sobre la relación de reciprocidad positiva/negativa, cf. Karl Huttere, «Reciprocity and Revenge Among the Ifugao», «Philippine Quaterly of Culture and Scociety» 1 (1973), pp. 33-38.

[41] Sobre la falta de criterios objetivos de equivalencia (del tipo de los precios), cf. Frederic C. Pryor, Nelson H. H. Graburn, «The Myth of Reciprocity», en *Social Exchange: Advances in Theory and Research*, editado por Kenneth J. Gergen, Martin S. Greenberg, Richard A. Wills, Nueva York 1980, pp. 214-237 (224 ff). Hemos de hacer notar, sin embargo, que dicha ausencia no pone en duda la regla de reciprocidad; por lo contrario, acrecienta su capacidad de adaptación en situaciones diferentes y ulteriormente asegura de esta manera su validez indiscutible

obligación que permanece siempre, más inapropiada se vuelve la suma o el llevar cuenta. Mientras más crece la distancia social y, por tanto, mientras más disminuye la importancia vital de la relación, también las modalidades del llevar cuenta pueden ser tratadas de manera más determinada[42]. También bajo este aspecto hay repercusiones en la estructura piramidal del sistema de la sociedad.

La difusión universal y la adecuación estructural de la reciprocidad no autorizan ciertamente a sacar la conclusión de que este principio haya sido reconocido y formulado como regla. En general, tampoco se puede presuponer que las reglas y los modos de comportamiento puedan ser distintos[43]. Los casos específicos correspondientes se experimentan en niveles de sentido mucho más concretos y luego se denominan también de maneras distintas[44]. En otras palabras, no existe ninguna formulación conceptual que pudiera sugerir una crítica del principio de reciprocidad, un alentar preguntas sobre las condiciones y los límites de su aplicabilidad o un motivar la búsqueda de alternativas. Dar y ayudar se practican como comportamientos socialmente obvios. Se podría lanzar la hipótesis de que esto no excluye la conciencia de un cálculo o aun la de una manipulación; de todos modos, sin embargo, el dar no puede representarse com un instrumento para volver dependientes a los demás.

Las sociedades segmentarias — con todas sus instituciones, con las posibilidades de expansión y reducción, con la paralelización mágica de la causalidad y con la reciprocidad como forma de la resimetrización de las asimetrías temporales y sociales— están constituidas para permanecer tal como están. Esto tiene validez para su propia semántica, pero se hace aún más evidente si se les observa mirando lo que ellas mismas no pueden observar. Para esas sociedades en otro orden es impensable, intentos orientados con

[42] Por eso también los mercados, en la media en que existen como instituciones diferenciadas, son considerados fuera de la esfera originaria de la reciprocidad; no producen cualidades simbólicas duraderas, pero sirven para la compensación de los excedentes ad hoc. Cf. Paul Bohannan, Laura Bohannan, *Tiv Economy*, Londres 1968, en particular pp. 142 ss.

[43] Cf. Leopold Pospisil, *Kapauku Papuans and Their Law*, New Haven 1958; Lorna Marshall, «!Kung African Bands» «Africa» 30 (1960), pp. 325-355; Ronald M. Berndt, *Excess and Restraint: Social Control Among a New Guinea Mountain People*, Chicago 1962.

[44] Una recolección de estas expresiones se encuentra en Firth, op. cit. (1965), pp. 371 ss.

este sentido les resultan como ilícitos, desviaciones o peligros por evitar y combatir.

En la terminología de la teoría de sistemas se llama catástrofe al paso relativamente rápido de un sistema de un principio de estabilidad a otro. Precisamente en este sentido la evolución, cuando toca la forma de la diferenciación, lleva a una catástrofe social. El nacimiento de sociedades que presentan la primacía de la diferenciación entre centro y periferia o una primacía de la estratificación constituye una catástrofe de este tipo que se atenúa sólo por el hecho de que en el campo se sigue viviendo todavía como antes, con las condiciones de la diferenciación segmentaria y que únicamente algunas funciones se atribuyen a la ciudad o al estrato dominante. En tales casos se habla de *peasant societies*, mientras que desde el punto de vista de los habitantes del campo se ha hablado de sociedades con una clase única[45]. La teoría más antigua explicaba el paso de sociedades segmentarias a sociedades estratificadas con el crecimiento demográfico de la población[46]. Este punto de vista, sin embargo, no puede apoyarse en resultados empíricos[47]. Aun sin observar la grandeza de la población, considerando la densidad, es posible refutar empíricamente que exista una conexión genética entre este factor y la estratificación[48]. Una incertidumbre así caracteriza el estado de la investigación que considera como causas decisivas del paso a sociedades estratificadas a factores como la diversidad ecológica o la agricultura[49]. Nosotros, sin embargo,

[45] Asñi Peter Laslett, *The World we Have Lost*, 2a de., Londres 1971.

[46] Y esto claramente bajo la influencia de la teoría económica de la división del trabajo, que exigirla suficientes órdenes de grandeza. Cf., por ejemplo, Thomas Hodgskin, *Popular Political Economy*, Londres 1827, reimpresión Nueva York 1966, pp. 117 ss.; Emily Durkheim, *De la division du travail social*, cit. de la de. París 1973, pp. 237 ss.

[47] La sociedad de los Tikopia (Islas Salomón Británicas), que era sin duda estratificada en el momento en que Firth realizó la investigación, contaba sólo con 1200-1300 habitantes. Véase Raymond Firth, *We the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia* (1936), reimpresión de la 2a. de., Boston 1965; Firth, op. cit (1965), pp. 187 ss. Para Africa la tabla presentada por Middleton, Tait, op. cit. (1958), p. 28, no muestra ninguna conexión entre tamaño de la población y los inicios de una diferenciación de rango.

[48] Cf. Roy A. *Rappaport, Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond Cal. 1979, pp. 20 ss.

[49] Robert L. Winzler. «Ecology. Culture, Social Organization and State Formation in Southeast Asia», «Current Anthropology» 17 (1976), pp. 623-632. En general, además, sobre el rechazo de las explicaciones monofactoriales (que puedan por lo menos apoyarse en el plano estadístico) en los contextos de la evolución sociocultural, Kent V. Flannery, «The Cultural Evolution of Civilizations», «Annual Review of Ecology and Systematics» 3 (1972), pp. 399-426.

renunciamos a una explicación causal y orientamos nuestro interés hacia los problemas de la estructura de las sociedades segmentarias. Esta perspectiva nos permite ver con claridad los puntos a partir de los cuales se produce una inversión del orden, cualesquiera que sean las causas completas que activen las posibilidades de una inversión así.

Probablemente el punto de partida más importante consiste en la reveresibilidad de las condiciones presupuesta en el principio de la igualdad de la segmentación y en la regla de la reciprocidad. Esta reversibilidad puede suprimirse como consecuencia de ocupaciones debidas a la guerra, las cuales llevan a dos estratos étnicos a sobreponerse. Pero también se puede pensar en desarrollos autóctonos. Algunas familias se vuelven considerablemente más ricas en tierras, en bienes, en seguidores, que otras. Quien espera alguna ayuda de parte de ellas, no puede pagarles con lo igual. Paga al reconocer la diferencia de rango, por decirlo así, con reconocer una deuda de gratitud que se perpetúa y que por eso motiva a asumir obligaciones correspondientes y a la disponibilidad para obedecer[50].

El sistema supera un umbral a partir del cual ya no funciona una retroalimentación negativa, sino una positiva. Las desviaciones con respecto a la igualdad ya no se perciben como molestias y no se eliminan (por ejemplo, a través de las fiestas, con la destrucción de los excedentes), sino que se les descubre su utilidad y se consolidan las ventajas que se derivan de ellas. La misma diferencia de rango adquiere el carácter de deuda de gratitud, un carácter no específico, que puede aplicarse en muchas ocasiones. Precisamente la no naturalidad de la premisa de la igualdad, que se pone precisamente a prueba bajo la presión de influjos del más variado tipo, hace probable, en caso de que no surjan impedimentos, que se vuelva al revés aquella premisa que lleva a la afirmación del principio opuesto. El paso se efectúa por la desinhibición de una inhibición de un desarrollo natural[51] y adquiere así la forma relativamente drástica de un cambio de la estructura.

[50] A este respecto la etnología construye la categoría particular de las «*rank societies*», las cuales ya reconocen entre las familas distinciones de rango y de riqueza que duran más allá de cada una de las generaciones, pero que no han consolidado la diferencia en la forma de estratificación de diferencias en la forma de vida, de iguales capacidades, etc. Véase, por ejemplo, Morton H. Fried, *The Evolution of Political Societies: An Essay in Political Anthropology*, Nueva York 1967.

[51] Nos referimos aquí a un mecanismo general de la teoría de sistemas. Cf. Alfred Gierer, *Die Physik, das Leben und die Seele: Anspruch und Grenzen der Naturwissenschaft*, 4a. de. Munich 1988, en particular pp. 137 ss.





Es posible imaginar varias formas capaces de llevar a una evolución tal dentro de los límites del cambio radical de la estructura. Una de estas formas se apoya en la redundancia[52] de los posibles contactos que se da en toda sociedad, aun en las más pequeñas. De ella se derivan modelos sociométricos que vuelven manifiestas las desigualdades correspondientes. Algunos miembros son más queridos, más eficientes, en cuanto compañeros son más solicitados que otros y tienen así más que otros, la oportunidad de elegir entre los posibles contactos y de tener pretensiones debido a su disponibilidad al contacto: por ejemplo, pueden pretender el reconocimiento de sus opiniones o una disponibilidad para prestar ayuda sin restitución. Parece que las estructuras gruía de las sociedades más simples se apoyan en este mecanismo de la star. En general esta es una posibilidad de breve duración, que se pone en peligro por el mismo hecho de ser usada. Pero se puede pensar también en la estabilización de las posturas de jefe que duran toda la vida y, en casos aún más raros, en la disponibilidad de oportunidades privilegiadas de acceso al rol para el hijo del jefe[53], hasta el reconocimiento de la herencia del cargo en determinadas familias. Esto puede llevar a las sociedades de los jefes, ampliamente difundidas, que atribuyen al puesto de jefe también algunas competencias (por regla, sin embargo, no atribuyen la competenia de tomar decisiones que vinculen colectivamente), sin formarse, sin embargo, una estratificación social.

Un segundo mecanismo puede describirse como mecanismo parásito. Las ventajas que se derivan de la desviación de un orden pueden descubrirse precisamente en los usos y prácticas dominantes. Todo orden se rige por

[52] Véase Elisabeth Colson, «A Redundancy of Actors», en *Scale and Social Organization*, editado por Fredrick Barth, Oslo 1978, pp. 150-162.

[53] «Puede suceder que se escoja a un hijo o algún pariente de quien ya haya sido jefe, aunque una relación de este tipo no constituye de hecho el factor decisivo», una típica observación de John Gillinn, «Crime and Punishment Among the Barama River Carib of British Guiana», «American Anthropoligist» 36 (1934), pp. 331-344 (333). La misma aseveración sobre otra zona se encuentra en K.E. Read, «Leadership and Consensus in a New Guinea Society», «American Anthropoligist» 61 (1959), pp. 425-436. Para una distinción general de los tipos, cf. Marshall D. Sahlins, «Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia», «Comparative Studies in Society and History» 5 (1963), pp. 285-303.

exclusiones: un orden simétrico se apoya en la exclusión de la asimetría. Este hecho ofrece una oportunidad que sin distintas exclusiones no se hubiera presentado: es decir, ofrece la posibilidad de descubrir y utilizar, dentro de lo excluido, algunas oportunidades ventajosas para los fines de la constitución de un orden. Precisamente en las formas de orden bien estructuradas se hace visible su opuesto: no la igualdad, sino la desigualdad. Si se ponen a prueba, entonces, esas formas ofrecen la oportunidad de una bifurcación, es decir la oportunidad de otro orden, que en el momento en que sea elegido, a su vez, se produzca una historia que es irreversible[54]. De esta manera, precisamente en el sentido que menciona Michel Serres[55], pueden formarse parásitos que se aferran a esa posibilidad. Nace un orden parásito que casi inadvertidamente, a partir del estado de excepción o desviación, logra la posición de orden primario naturalmente sólo para volverse a su vez nuevamente parasitable. «La evolución produce el parásito que a su vez produce la evolución»[56].

Los mecanismos que hemos descrito constituyen sólo posibilidades que dependen de la estructura: casi un continuo ruido que se oye al margen de la estructura del orden de una sociedad que está claramente fijada en el andamiaje de la diferenciación segmentaria.

Pero para que el paso a otra forma de la diferenciación se lleve a cabo es necesario que los fundamentos de la diferenciación segmentaria se consoliden y que se hagan valer por las anticipaciones del desarrollo (*pre-adaptive advances*). También es necesario que subsistan otras causas, por ejemplo las que con una expresión realmente desafortunada se expresan bajo el nombre de teorías del origen del Estado[57]. Una situación de éstas puede

[54] La historicidad de sistemas se explica también en las ciencias de la naturaleza mediante este concepto. Véase esencialmente Ilya Prigogine, Isabelle Stenger, *La Nouvelle Allience. Métamorphose de la science*, París 1979.
[55] *Le Parasite*, París 1980
[56] Escribe Michel Serres, op. cit.
[57] Cf., por ejemplo, Elman R. Servie, *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*, Nueva York 1975: Klaus Eder, Die *Entstebung staatlich organisiertes Gesellschaften: Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution*, Frankfurt 1976; *Origins of the State*, editado por Ronald R. Cohen. Elman R. Service, Filadelfia 1978; The Early State, editado por Henri J. M. Claessen. Peter Skalnik, La Haya 1978: Elisabeth M. Brumfield, Aztek State Making: Ecology, Structure and the Origin of the State, «American Anthropologist» 85 (1983), pp. 261-284.





estar constituida por la violencia creciente que se difunde en las sociedades tardo arcaicas con la productividad[58] que evidencia la debilidad de las posibilidades de solución de los conflictos que caracteriza a las sociedades segmentarias, y asimismo, su inferioridad con respecto a las sociedades organizadas militarmente. El desarrollo ulterior o, más exactamente, la selección de las sociedades que disponen de potencialidades evolutivas está vinculada con dos posibilidades que en principio son diferentes. La primera está conectada con el principio del parentesco; por lo tanto, si los estratos superiores logran imponer la endogamia se puede llegar a la estratificación. La segunda posibilidad está conectada con el principio de la territorialidad, difundido en la misma medida: en este caso se pueden producir desigualdades en el orden del espacio, es decir, se puede llegar a la diferenciación conforme a un centro citadino y una periferia, aun si se forman varios puntos críticos, todas las culturas desarrolladas usan ambos principios, precisamente porque las sociedades segmentarias no podían renunciar ni al orden estructurado con base en los contextos de parentesco, ni a una determinación espacio territorial de su unidad.

## IV. Centro y periferia

Las culturas premodernas desarrolladas se apoyan en formas de la diferenciación que, en un lugar decisivo de la estructura, pueden considerar las desigualdades y sacarles ventaja. Si están completamente desarrolladas, esas culturas utilizan tanto la diferenciación estratificadora, cuanto la diferenciación entre centro y periferia. En virtud de las adquisiciones a las que han llegado, pueden definirse como sociedades de la nobleza, o también como sociedades citadinas; sin embargo, estos caracteres que expresan prominencia conciernen, respectivamente, sólo a una pequeña parte de la población. Aun si se considera la forma de la diferenciación como el carácter

[58] En este contexto se ha hecho mención también al aumento mismo de la productividad, pero en relación con las sociedades de la Polinesia, notables por la intensidad de sus conflictos. Cf. Marshall D. Sahlins, *Social Stratification in Polynesia*, Seattle-Londres 1958. Para una crítica, cf. Rappaport, op. cit (1959), pp. 14 ss.

decisivo de una formación de la sociedad, es necesario tener presente que este carácter, por sí solo, no es suficiente para describir el origen y los problemas de estos sistemas de sociedades con cultura desarrollada. Se agrega por lo menos un factor que complica el cuadro. Consiste en la expansión de las posibilidades dela comunicación que, en una serie de casos, al fin de cuentas lleva a la formación de grandes imperios territoriales. El número es naturalmente mucho más bajo que el de las sociedades segmentarias, pero siempre lo bastante grande como para que se pueda pensaren una competencia evolutiva y en una selección[59].

Sobre el origen de los grandes imperios se sabe poco[60]. A la expansión de la costumbre de la comunicación más allá de los confines de la tribu se debe haber llegado a través del comercio; después han de haber tenido lugar las necesidades militares de seguridad y expansiones culturales (religiosa, misioneras), en particular después del descubrimiento de las religiones mundiales. Entre las formaciones secundarias se observa la nomadización de las regiones vecinas, que viven relacionadas con el imperio y que no raramente copian aun las instituciones de dominio del imperio[61]. A este contexto pertenecen también las ciudades portuarias situadas en un territorio extraño al imperio y las *dual economies* que se producen a través de ellas[62]. El carácter

[59] Para una panorámica y un análisis de la problemática interna de la formación de estos imperios, cf. Shmuel N. Eisenstadt, The Political Systems of Empires, Nueva York 1963.
[60] A medida que en la discusión se evidencian ambiciones teóricas, se encuentran en un primer plano los análisis demográficos. Aunque recientemente se ha sostenido la tesis según la cual la disminución de la población facilita el surgimiento del dominio político territorial (cf. Henry T. Wright, Gregory Johnson. «Population, Exchange and Early State Formation in Southeastern Iran», «American Anthropologist» 77 (1975), pp. 267-289; el resultado al que se llega, cuando se expone de este modo el problema de las causas dirigido a la formación de los imperios, no puede considerarse concluyente. Siguen un método expresamente ecológico (y consecuentemente demográfico), Robert MacAdams, *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic México*, Londres 1966, y William T. Sanders, Barbara J. Price, Mesoamerica: *The Evolution of a Society*. Nueva York 1968.
[61] El ejemplo más notable viene del norte de China. Pero se debiera pensar también en la formación de las tribus nómadas de Medio Oriente, simbolizada por la expulsión de Egipto. Es importante el hecho de que no se trata de una forma originaria de sociedad.
[62] Cf. para observación tardía, J. H. Boeke. *Economics and Economic Policy of Dual Societies as Exemplified by Indonesia*. Nueva York.

más evidente de estos imperios lo confiere su forma de dominio burocrático y la estratificación que así se disfraza y se reduce a la diversidad en la riqueza y en las oportunidades.

Se podría sostener que nos encontramos ante una forma particular de la diferenciación que en nuestro catálogo de las formas no se ha tomado en consideración. Pero se trata sólo de una forma elaborada de la diferenciación entre centro y periferia que tiene como centro el imperio y la burocracia del imperio; de todos modos se repiten de manera típica aquellos problemas estructurales, es decir, aquellos problemas de difusión y de control que son característicos de esta forma de la diferenciación[63].

Las posibilidades efectivas de comunicación (el servicio postal del Imperio Romano constituye una empresa colosal en este contexto) permanecen escasas y no son suficientes para el ejercicio efectivo del dominio. Se deben contentar con el cobro de los tributos, con el reclutamiento obligado de fuerzas de trabajo y con acciones punitivas de tipo militar. En efecto, en consideración a las escasas posibilidades de información y control, se excluía el que se pudiera obtener la obediencia mediante la simple amenaza con sanciones. Por eso, resulta escaso el potencial de poder que de hecho es disponible, mientras que algunas medidas, primero ocasionales y luego drásticas, obligan a la población del campo a comportarse de manera que evite los contactos y mantenga la diferenciación segmentaria[64]. La consecuencia que se deriva está constituida

[63] Cf. Edward Shils, «Centre and perifery», en *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi*, Londres 1961, pp. 117-131. Además, Shmuel N. Eisenstadt, Social Differentiation and Stratification, Glenview Ill. 1971; *The Politics of Territorial Identity: Studies in European Regionalism*, editado por Stein Rokkan y Derek W. Urwin, Londres 1983. Para un estudio más a fondo de las investigaciones geográficas, cf. también *Centre and Periphery*, editado por Jean Gottman, Londres 1980. Mientras tanto, se pueden encontrar trabajos de consideración, relacionados a situaciones específicas, desarrollados de acuerdo con este esquema; por ejemplo, John Bannerman, *The Lordship of the Isles, en Scottish Society in the Fifteenth Century*, editado por Jennifer M. Brown, Nueva York 1977, pp. 209-240, o Jack P. Greene, *Peripheries and Center: Constitutional Development in the United States* 1607-1788, Athens, Georgia, 1986.

[64] Ejemplos típicos se refieren a China (cf., por ejemplo, Jacques Gernet, *La vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole* 1250-1276, (1959), cit. de la de. Paris 1978, pp. 117 ss. Algunos detalles de la vida de la antigua sociedad china—la fuerza multifuncional de la familia grande y el sistema de los gremios, que tenía la función protectora contra la política, así como el hecho que el derecho civil no haya tenido un desarrollo que se pueda comparar con el del

por la sedimentación de una correspondiente división de la semántica en *High Tradition y Little Tradition* o de su graduación a lo largo de un continuo *folk/urban*[65].

En el centro se llega a diferenciaciones más fuertes y de tipo muy diverso y, al mismo tiempo, a un «*sharing of facilities*»[66].

En particular en los centros de los imperios, en comparación con las limitadas relaciones locales de la periferia, se tiene cuidado de hacer contactos de gran magnitud. Las relaciones locales pueden ser muy diversas y pueden estabilizar sus diversidades —y esto incluye también al lenguaje— sin que en un lugar se conozcan las relaciones que existen en otro. Las lenguas nacionales nacen sólo con la imprenta. El centro se funda como centro conforme a una construcción cosmológica. Así nace una sólida estabilidad semántica. Todavía durante los tumultos de la guerra, en los período de las migraciones, en Roma se hablaba de la pax romana, mientras, sin dudar, se tomaban como soldados a los invasores bárbaros.

Uno de los aspectos más importantes del esquema centro y periferia es que en el centro (ya sea en las ciudades suficientemente grandes, ya sea con referencia a la formación de los imperios) se hace posible la estratificación de una manera que va mucho más allá de cuanto había sido posible realizar en las sociedades pequeñas del tipo antiguo. Esto tiene validez, en particular, para la posibilidad de que a través de la endogamia se aísle una nobleza, que luego, al mismo tiempo, en relación con cada familia, mantenga el imperativo de la exogamía propio de las sociedades segmentarias. A la nobleza pueden pertenecer sólo relativamente pocas familias porque de otro modo los recursos no serían suficientes y la distinción perdería su valor; por eso, la estratificación requiere de un mercado de matrimonio suficientemente grande, es decir, un

derecho romano o inglés— pudieran encontrar aquí explicaciones. No por último, sin embargo, esta caída de los mecanismos protectores podrían clarificar por qué el paso a la civilización moderna en China sea aún más difícil que en Japón. En contraste claro al respecto, el Medioevo europeo, especialmente en Inglaterra, conoce un alto grado de individualización de la propiedad que dispone de una protección jurídica eficaz. Cf. Alan MacFarlane, The Origins of English Individualism, Oxford 1978.

[65] Cf., los trabajos de Robert Redfield: por ejemplo, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*, Chicago 1956.

[66] Rokkan, Urwin, op. cit. (1983), p. 7





ámbito territorial más grande al cual recurrir, o bien la condensación de la población en las sociedades principales. Desde esta perspectiva, la distinción entre centro y periferia ofrece, al mismo tiempo, desde una de sus partes, es decir, desde el centro, una oportunidad para que se constituyan otras formas de la diferenciación, en particular para que se desarrolle la estratificación. Con una fórmula muy incisiva podriamos decir que se trata de una diferenciación de formas de la diferenciación: una diferenciación que en el campo es todavía segmentaria y en la ciudad ya está estratificada[67].

La burocracia de los oficios, que opera con refencia al problema entre centro y periferia, forma la estructura visible del imperio y sostiene su autorrepresentación religiosa y ética. El ejercicio del dominio y la religión no pueden separarse. Al mismo tiempo, la estructura de la posición que ocupa la burocracia requiere un grado considerable de movilidad y al mismo tiempo lo hace posible, por lo que la diferenciación entre los estratos se disfraza mientras se crea un impedimento a la cerradura estructural y semántica[68]. La

[67] Se discute hasta qué punto esto haya significado que en todas las sociedades más antiguas (con la excepción importante del Medioevo europeo) toda nobleza haya sido citadina. Para esta tesis, cf. Gideon Sjoberg, *The Preindustrial City: Past and Present*, Glecoe Ill. 1960; para un análisis crítico desarrollado, a partir de una perspectiva específicamente histórica, cf. Paul Wheatley, «What the Greatness of a City is said to be: Reflections on Sjoberg's Preindustrial City», «The Pacific Viewoint» 4 (1963), pp. 163-188. En parte esta es una cuestión que concierne a los criterios que se ponen como fundamento de la atribución de nobleza; como se sabe, en la misma Europa del Medioevo tardío, hasta que no se afirmó el requisito del reconocimiento o del atributo por parte del Estado (y esto será el inicio del fin de la estratificación), aquellos criterios son vagos todavía y, por lo mismo, deben interpretarse.

[68] De esta manera se puede presentar la duda de que si el antiguo Egipto o China, los prototipos más notables de los imperios burocráticos, no obstante que las diferencias de riqueza fueran considerables y que hubieran llegado a ser estables, pudieran definirse como sociedades estratificadas. Investigaciones más precisas sobre la movilidad condicionada de la burocracia, como las que existen en China, muestran sin embargo mucho más rapidamente la influencia de la estratificación, ejercida con base en un sistema de valoración orientado a los criterios de eficiencia. Cf. Francis L.K., Hsu, «Social Mobility in China», «American Sociological Review» 14 (1949), pp. 764-771; E.A. Kracke, Jr., Civil Service in Early Sung China: 960-1067, Cambridge Mass. 1953; Robert M. Marsh, The Mandarins: *The Circulation of Elites in China* 1600-1900, Glencoe Ill. 1961; Ho-Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility* 1368-1911, Nueva York 1962. Wolfram Eberhard, *Conquerors and Rulers; Social Forces in Medieval China*, 2a. de., Leeiden 1965, p. 7, menciona sobre este punto que la asimilación de diferentes estratos fue también cuestión de densidad de población, que influyó

diferenciación, sin embargo, actúa de manera indirecta, en la medida en que la regula el acceso a las posibilidades de educación y de hacer carrera. Y no, por último, un rol considerable se desarrolla por la protección como instrumento de poder interno y como mecanismo de acoplamiento en relación con la estratificación social.

De cualquier manera, la estratificación se vuelve de tal manera fuerte que un imperio muy extendido no puede gobernarse, ni por medio de la nobleza, ni en contra de ella. El sistema de dominio no puede trabajar sólo por medio del poder delegado[69], debe sostenerse sobre fuentes independientes de poder local, es decir, sobre la propiedad de las tierras de los nobles. Reglas como la de que los gobernadores de las provincias no han de reclutarse de entre las familias que residen allí y que deben ser substituidos frrecuentemente, reflejan ese problema. Cuando se dan estas condiciones frecuentemente surgen rivalidades dentro de la misma nobleza, se provoca la formación de facciones, se llega al asesinato del rey y a la eliminación de familias enteras en una relación circular en la que la nobleza busca tener influencia en los asuntos de gobierno y el rey busca mantener el control eligiendo a quienes han de ejercer influencia sobre él[70]. De nuevo la doctrina de la razón de Estado, al inicio de la edad moderna, se caracteriza esencialmente por este modo de plantear el problema, aun si el Estado moderno ya se prepara para quitarle los fundamentos estructurales[71] (y no sólo en la forma de consultoría política).

La ampliación del ámbito de la comunicación, sin embargo, no lleva en todos los casos a la sociedad hasta la formación de un imperio. Las condiciones geográficas como en el Mar Egeo[72], o también la situación de las zonas situadas en los límites de los grandes imperios, como en el caso de Israel, han hecho posibles algunas excepciones y, precisamente, excepciones que han tenido

en las sociedades y sus territorios con una más alta densidad de población mucho más que en otros lugares.

[69] Este postulado será llamado soberanía en el siglo XVI; sólo hasta el siglo XVII se logrará realizarlo efectivamente en algunos territorios, especialmente en Francia.

[70] De esto se deriva el que el gobierno de señores únicos y dinastías únicas haya sido tan breve

[71] Cf. Niklas Luhmann, «Staat un Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik», en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 3, Frankfurt 1989, pp. 65-148

[72] Colin Renfrew, *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in Third Millenium* B.C., Londres 1972, en particular pp. 440 ss.

consecuencias de gran importancia para las innovaciones semánticas. Parsons ha llamado a estas sociedades «*seed-bed societies*»[73]. Sin embargo, también para estas sociedades tienen validez las formas de la diferenciación entre centro y periferia y estratificación. Se trata de sociedades citadinas y de socieddes de nobles. Pero, evidentemente, ha bastado la desviación con respecto a la tipología del gran imperio para que se hiciera posible un alto grado de semántica autocrítica, en Israel en forma de profecía, en Grecia en forma de una tensión hacia la conciencia de un nuevo tipo, relacionada con la escritura[74], y en ambos casos en forma de observación de segundo orden que no está relacionada con posiciones estabilizadas: la observación de la observación. Estas sociedades, sin embargo, no están preparadas para un cambio de forma de la diferenciación, para una nueva catástrofe y, a diferencia de Europa en el primer período de la modernidad, las innovaciones semánticas no alcanzan en este punto su despegue.

## V. Sociedades estratificadas

En esta sección nos ocuparemos de una sociedad caracterizada por una evidente primacía de la estratificación como forma de la diferenciación de los sistemas sociales: se trata de la Europa del tardo Medioevo y del inicio de la modernidad.

Si es correcta nuestra tesis según la cual la primacía de una forma de la diferenciación vuelve manifiestos aun los puntos de ruptura en torno a los cuales se nutren los parásitos, de los que luego arrancan las bifurcaciones, y respecto a los cuales pueden seguirse recorridos que harán historia, entonces no es una casualidad el que aquí y sólo aquí se haya verificado la catástrofe de la edad moderna. Sólo en Europa se produjo aquel cambio radical del sistema de la sociedad que llevará a la primacía de la diferenciación funcional.

Naturalmente que esta explicación por sí sola no basta. Hemos de considerar, además, las condiciones histórico situacionales, como las

[73] Véase Talcott Parson, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs N.J. 1966, pp. 95 ss.

[74] Sobre esto especialmente G.E.R. Lloyd, *Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, cit.

diversidades geográficas, las premisas estructurales (por ejemplo, el significado particular del derecho), el hecho de que la nobleza resida en el campo pero especialmente el hecho de que entre religión, economía monetaria y dominios políticos territoriales, se puede registrar la adquisición de un alto nivel de no identidad, que destruye la forma del reino. Aun la comparación con el sistema indio de castas hace evidente que la estratificación en Europa no se apoyaba en un concepto de pureza que pudiera ser resultado de la religión, sino que tuvo su origen en la propiedad de los fondos y, luego, de manera creciente ahora sólo en el ordenamiento jurídico. Admitiendo todas estas condiciones favorables, la forma dominante de la diferenciación con base en los *coetos*, en un proceso largo, que ha durado varios siglos, siempre ha hecho manifiesto que no se podía utilizar y que se revelaba como impedimento que, a fin de cuentas, se revela como superfluo en la medida en que los sistemas de funciones que se diferenciaban podían organizar una autopoiesis propia. Lo que no se podía utilizar era el factor político de la propiedad de fondos (que finalmente también se podía comprar o vender y, calculando los costos de las inversiones, también se podía administrar racionalmente); y lo que no se podía utilizar eran esencialmente los hijos y las relaciones entre las familias nobles. La Royal Society of London of the Improving of Natural Knowledge aprecia de manera particular como socios suyos a los *gentlemen*, pero con la motivación de que éstos tienen más tiempo que los comerciantes. Y en la segunda mitad del siglo XVIII se encuentran escritos que elogian las cualidades particulares de los descendientes de las familias nobles, pero sólo con el fin de descubrir cómo se pudiera eventualmente utilizarlos, por ejemplo, en posiciones de mando en la carrera militar o como cuerpo diplomático.

Si se quiere describir la forma particular de la diferenciación de las sociedades estratificadas es necesario. en primer lugar, abandonar o, al menos, delimitar el concepto de estratificación típico de la sociología. Generalmente, el concepto indica una jerarquía de posiciones de todo tipo que se sostiene en una distribución diferenciadora de ventajas materiales e inmateriales[75]. Al

[75] Y esto también cuando el concepto no se utilice en el sentido de la teoría de las clases. es decir, en el contexto de una crítica de la distribución injusta. sino en relación con las teorías de la diferencia. Véase, por ejemplo. Shmuel N. Eisenstadt. *Social Differentiation and Stratification*, Glenview Ill. 1971, o con base en la diferenciación de roles, Bernard Barber, *Social Stratification Systems: A comparative Analysis of Structure and Process*, Nueva York 1957. En este sentido

contrario, nosotros nos referimos al concepto de la diferenciación interna de los sistemas de la sociedad y hablamos de estratificación cuando, en la medida en que los sistemas parciales de la sociedad, se diferencian desde el punto de vista de una diferencia de rango en relación con otros sistemas de su propio entorno dentro de la sociedad. Y una primacía de la diferenciación estratificadora existe sólo cuando otros modos de la diferenciación (antes que nada, la diferenciación segmentaria de las economías domésticas de las familias) se orientan a la estratificación. Tampoco la estratificación nace de la descomposición de un todo en partes, como ordinariamente se representa este proceso, sino de la diferenciación y la cerradura del estrato superior. La cerradura tiene lugar esencialmente a través de la endogamia (por lo demás, naturalmente, violada frecuentemente). Pero también en el plano de la semántica el estrato superior debe distinguirse con respecto a un estrato inferior que, en un primer momento, no sabe que lo es o que lo será. Unicamente el estrato superior, por eso, necesita una semántica particular, elaborada, de una autodescripción especificada, de genealogías y de una conciencia de los propios caracteres. En consecuencia, aun en una retrospectiva histórica, es más fácil reconocer el estrato superior que el inferior. Y mientras que en un caso la homogeneidad resulta de la disponibilidad de criterior elaborados, en el otro resulta de que se vive en los límites de la subsistencia. El estrato superior es selectivo en lo que respecta a la existencia, el estilo y el gusto. El estrato inferior concierne a las necesidades. El estrato superior es susceptible de *plusieurs* formes, como dice un observador al referirse a la *ame bien née*, y luego con desprecio al referirse al estrato inferior: il y a du rustique et du stupide d'estre tellement pris à ses complexions qu'on ne puisse jamais en relacher un seul point[76].

Naturalmente que una descripción del estrato inferior (pero una descripción así no se nos ofrece) es una descripción hecha desde el estrato

se trata de una dimensión general de todas las sociedaes (prescindiendo de las más primitivas), pero es precisamente esta peculiaridad del concepto sociológico la que critican los antropólogos sociales. Cf. Michael G. Smith. «Pre-industrial Stratification Systems», en *Social Structure and Mobility in Economic Development*, editado por Neil J. Smelser. Seymour M. Lipset, Chicago, pp. 141-176.

[76] Así Nicolas Faret, *L'honeste homme, ou l'art de plaire à Cour*, París 1630, nueva ed., París 1925, p. 70.

superior, de la misma manera como una descripción de las mujeres es una descripción hecha por los hombres.

Una formación de los sistemas parciales, que sea reconocible y comunicativamente practicable por quienes participen, presupone que la homogeneidad interna de los estratos puede delimitarse hacia afuera a través de distinciones de rango, mientras que se puede hablar de una primacía de esta forma de diferenciación únicamente si ésta puede mantenerse como forma de la vida, como *ethos*, para todas las situaciones de la vida. Naturalmente que la igualdad interna de los estratos no debe entenderse como armonía y acuerdo; ésta estructura y acrecienta las oportunidades tanto para la cooperación como para el conflicto y precisamente la ética de la nobleza véteroeuropea, que acentuaba los valores como *valor y honestas*, pero que perseguía entre los objetivos de la educación la *eloquentia*, presenta sin lugar a dudas rasgos de litigios. La cooperación y el conflicto se apoyan en un aislamiento del estrato superior y por tanto en una concentrada disponibilidad de los recursos.

La importancia general de la estratificación para todas las situaciones de la vida y para la cooperación y el conflicto se muestra en el hecho de que la pertenencia a los estratos se atribuye por nacimiento, es decir con referencia a familias y a personas. En otras palabras, la estratificación regula la inclusión de los hombres en la sociedad por el hecho de que, referida a los sistemas parciales, fija algunas inclusiones y exclusiones. Se puede pertenecer sólo a un estrato y, precisamente por esto, se está excluido de los otros. El criterio del nacimiento ha tenido un rol tan inevitable como discutible, y la mayor parte de la literatura contemporánea sobre la nobleza se ocupa de los problemas que de aquí surgen. El mismo Aristóteles, en un pasaje que ha ejercido mucha influencia, define la riqueza antigua (es decir, la que existe desde el nacimiento) y el valor como criterios de «buena cuna»[77]. Los dos criterios frecuentemente se presentan unidos. Cuando se habla de mérito (*merite*), por ejemplo, entonces se entiende con frecuencia como meritorio el mismo nacimiento. Y quien, sin haber tenido una nacimiento meritorio, quiera adquirir méritos, primero debe aprender cómo hacerlo, y de por vida será reconocido como alguien que aplica lo que ha aprendido.

[77] Pol. 1294 a 21 s.

Ciertamente no se podía descuidar el que estos criterios no necesariamente coinciden, y que en la misma nobleza hay hijos que fracasan[78]; pero antes que nada se debería clarificar la pregunta de cuáles expectativas tienen validez para quién. La forma moral de los componentes conjuntivos se preocupaba, además de esto, por la protección de la estructura: si un noble fracasa, es culpable; no la sociedad. Un período en que la nobleza se ha vuelto ya una institución estatal, se puede conceder, en última instancia, que el criterio del nacimiento sirva solamente con fines jurídicos: hace posible una correlación unívoca de las personas con los estratos[79].

El doble criterio del nacimiento y del valor muestra, además, que sería falso caracterizar a las sociedades tradicionales como sociedades con estatus adscritos y a las sociedades modernas como sociedades con estatus adquiridos[80]. La misma distinción, como muestra nuestro ejemplo, tiene sentido esencialmente para sociedades que regulan la inclusión a través de la estratificación, y precisamente así dirigen la atención sobre los méritos particulares[81]. Más bien, para usar la formulación de Parsons, la dimensión *quality/performace* atrae particularmente la atención, mientras disminuye la importancia de los *pattern* variables. Para la sociedad moderna, orientada hacia las carreras individuales, esta distinción tiene menos importancia. A lo más puede argumentar sosteniendo que, a pesar de todo, las adscripciones no pueden eliminarse completamente.

[78] Un texto del siglo XV lleva este hecho a la disposición que se tenía en el momento de la procreación (y así de nuevo: al nacimiento); cf. Diego de Valera, «Un petit traictyé de noblesse», editado, en *Arie Johan Vanderjagt, Qui sa Vertu Anobist: The Concept of «Noblesse» and «Chose Publique» in Burgundian Political Thought*, Diss. Gröningen 1981, pp. 235-281 (258). Esto, por lo demás, es parte de la doctrina mundana de la nobleza porque, según la teología, el alma no podía transferirse y condicionarse por medio de la procreación.

[79] Así un jansenista al que presionaban muchas otras cosas, Pierre Nicole, «De la Grandeur», en *Essais de Morale*, vol. 2. 4a. de.. Paris 1682, pp. 154 ss. (179 ss.)

[80] Así la teoría de la modernización de la década de los años cincuenta y del inicio de la década de los años sesenta, que retomaba las distinciones *ascribed/achieved* (Ralph Linton) y *quality/performance* (Talcott Parsons). Para la crítica de la aplicación de esta distinción en la sociedad moderna, cf. Leon Mayew, Ascription in Modern Society, «Sociological Inquiry» 38 (1968), pp. 105-120.

[81] Un efecto relacionado con esto es el hecho de que en la moral los componentes meritorios, como el heroísmo o ascesis, son más importantes que los componentes normativos.

La forma de la inclusión correcta, referida a la persona en su totalidad, determina aun el modo en el que la moral se representa en la literatura. Se representa de manera ejemplar, con referencia al rey, a los príncipes o a otras personas del más alto linaje porque únicamente con respecto a ellos se puede afirmar, de manera cargada de sentido, la independencia interior de las fatigas de la vida, únicamente ellos tienen un destino propio. Al mismo tiempo, y precisamente por esto, su destino es en todo y para todo su propio destino. No existe ninguna diferencia entre (según la condición de la conciencia) aspectos imputables y aspectos no imputables y, por tanto, no existe ninguna diferencia entre destino merecido y destino no merecido. La moral se manifiesta no sólo en los esfuerzos encomiables de los héroes, sino también en su capacidad de aceptar su destino. Este aspecto fatalista se puede recomendar también a los estratos inferiores, los cuales, sin embargo, no tienen otras posibilidades.

No obstante el significado de la igualdad interna de cada uno de los estratos (por ejemplo, la capacidad de pedir satisfacción mediante el duelo), no se puede partir del hecho de que los estratos hubieran percibido su relación recíproca como desigualdad; esto, en efecto, presupondría el que realidades pertenecientes a distintos estratos se confrontaran recíprocamente, pusieran como fundamento de la comparación criterios comunes y, finalmente, constataran la existencia de la desigualdad. Para las posibilidades de comprensión de aquel tiempo, se trataba simplemente de hombres distintos. Su diferencia no se percibe dentro del esquema de igual y desigual[82], sino a través de derechos y deberes distintos en relación recíproca. Esta distinción más adelante se moraliza. En consecuencia, en los disturbios que tienen lugar en las relaciones, en los desórdenes y en las rebeliones no se encuentra ninguna tendencia a la nivelación (ésta indica siempre el paso a la sociedad moderna), sino únicamente reacciones ante un empeoramiento de la propia condición, que se le encarga a la otra parte[83]. Los que pertenecen a otro estrato son distintos; son distintos de nacimiento y en cualidades. Esto es lo que, no por

[82] Cf. sobre el tema, Raffaele De Giorgi, «Modelli giuridici dell'uguaglianza e dell'equità», «Sociologia del diritto» 18 (1991) 1, pp. 19-33.

[83] La misma opinión se encuentra en la literatura sobre la *«moral economy»*; cf. sólo E.P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century», «Past and Present» 50 (1971), pp. 76-136; James C. Scott, *The Moral Eonomy of the Peasant: Rebelion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven 1976.

último, enseña la metáfora del organismo, tan popular en ese tiempo. Por otra parte, aun hoy a nadie le vendría a la mente el calificar la cabeza y el estómago como desiguales. Es preferible renunciar a la comparación entre organismo y sociedad.

La diferenciación con base en los estratos no significa que, en comparación con las sociedades segmentarias, aquí los sistemas parciales sean independientes unos de otros. La verdad es lo contrario. Las formas de la diferenciación que tengan pretensiones más altas siempre deben tener —y esto tiene validez con mayor razón para lo sociedad moderna que está funcionalmente diferenciada— la posibilidad de combinar niveles más altos de independencia con niveles más altos de dependencia: se trata de una clara limitación de las formas que todavía son posibles.

La forma que en las sociedades estratificadas canaliza las dependencias y las vuelve compatibles con las independencias es la unidad económica de la sociedad doméstica[84]. La función particular de la sociedad doméstica para el acoplamiento de independencia y dependencia en relación con los estratos podría explicar el hecho de que en Europa la familia del señor, a su vez, no se diferencia ulteriormente conforme al rango. No existe ni siquiera un concepto o un término en particular con el que sea posible delimitar e indicar a la familia del noble (en el sentido actual de familia) como parte de su sociedad doméstica. Se limita a la doctrina conforme a la cual la mujer, los hijos y el personal de servicio están subordinados al señor, pero de eso no se hace surgir ninguna diferencia de rango social[85]. En la casa trabajan juntas algunas personas que pertenecen a distintos estratos, algunas que son autónomas y otras que no lo son. En particular la mujer encuentra aquí su lugar y su reconocimiento. A

[84] Véase Otto Brunner, *Adeliges Landleben und europäischer Geist: Leben und Werk Wolf Helmhards von Hobberg 1612-1688*. Salzburgo 1949; id., «Das «ganze Haus» und die alteuropäische Ökonomik», en id. *Neue Wege der Verfassungs und Sozialgeschichte*, 2a. de., Göttingen 1968, pp. 103-127. Sobre las manifestaciones del desarrollo de esta unidad que se produce en el paso de la sociedad moderna, cf. también Wolf-Hagen Krauth, Wirtschafsstruktur und Semantik: *Wissensoziologische Studien zum wirtschaftlichen Denken in Deutschland zwischen dem 13 un 17 Jahrhndert*, Berlin 1984.

[85] Para que la particularidad se manifieste basta hacer una comparación intercultural con sociedades en las que la intervención de la regulación social de los rangos en el interior de la familia única se verifica frecuentemente. Cf. M.G. Smith, op. cit (1966), pp. 157 ss.

diferencia del sistema de castas de la India, aquí no hay necesidad de un complicado ritual del contacto; y, a diferencia de China, la sociedad doméstica, con su estructura de asistencia y de aliento y de respeto y obediencia, no constituye al mismo tiempo el modelo de la sociedad completa. La clara separación entre política y economía mantiene distintos los dos tipos de sistemas y, para los objetivos de la política, adquiere del orden de la casa sólo la independencia y la disponibilidad del señor que con esto se garantiza. Esto tiene validez también cuando en las sociedades domésticas de la nobleza se tiene cuidado con la jurisdicción y con otras funciones públicas, mientras que el señor está fuera de casa porque desempeña funciones diplomáticas o porque vive en la corte. De cualquier manera, esta canalización de la recíproca dependencia de los substratos se apoya, a su vez, en la diferenciación segmentaria y, por tanto, en una separación estructural que en este momento aparece como socialmente (o como se dice, políticamente) irrelevante. Hablar de la propia sociedad doméstica en la conversación social es un comportamiento inconveniente para la buena sociedad.

En un sentido más amplio, que va más allá de la función económica de la sociedad doméstica, las relaciones entre patrón y cliente desempeñan la misma función[86]. Posibilitan la utilización explícita de las diferencias de rango con ventajas recíprocas. Son idóneas para relacionar el campo con las centrales políticas pero, en general, además de esto, también sirven para movilizar la ayuda personal voluntaria. Lo decisivo—y en este sentido esta institución es comparable con la relaciones entre tío y sobrino en las sociedades segmentarias— es el hecho de que las diferencias pueden ser superadas y que precisamente esta posibilidad ofrece estímulos y ventajas. Las relaciones entre patrón y cliente reorganizan la reciprocidad para este caso y, por tanto, presuponen que la estratificación está indiscutiblemente asegurada. En el siglo XVI la impresión del libro abrirá una alternativa a este respecto. Ofrecerá

[86] Sobre esto existe gran cantidad de literatura que comprende grandes áreas regionales. Para el área mediterránea, cf. Paul Littlewood, «Patronaggio, Ideologia e riproduzione», «Rassegna italiana di Sociologia» 21 (1980), pp. 453-469, y especialmente desde el punto de vista de la formación de la confianza, Schmuel Eisenstadt, Luis Roniger, *Clients and Friends: Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge Inglaterra 1984. Sobre el rol de estas redes de relaciones para la organización de una resistencia política, véase Perez Zagorin, *The Court and the Country: The Beginning of the English Revolution*, Londres 1969.

otras posibilidades de información[87], hará posible un nuevo humanismo político independiente del servicio en la corte (del tipo del de Tomas Moro, Erasmo de Rotterdam, Claude Seyssel)[88] y, entonces, particularmente en las cuestiones religiosas que conciernen a la población, será obvio seguir otros imanes distintos de los magnates. La estratificación necesita, antes que nada, una simple diferencia: entre nobleza y pueblo común. Existen hombres con *dignitas* y hombres sin *dignitas*[89]. La asimetría se refuerza por el hecho de que arriba el número se restringe y con esto se acrecienta la disponibilidad de los recursos. En este marco se desarrollan diferenciaciones en las diferenciaciones, particularmente dentro de la nobleza se desarrollan distinciones importantes para los fines de los matrimonios o también para cuestiones ceremoniales, pero que ya no pueden tener valor como sistemas parciales en sistemas parciales.

También en el pueblo común existen distinciones de rango de los tipos más diversos. Por ejemplo, cuando en la literatura política se habla de *populus*, de *peuple* y de *people*, se hace referencia casi siempre sólo a propietarios autónomos, y también aquí los matrimonios se orientan conforme al rango de la pareja, en particular conforme a la dote y a la propiedad. Desde ambas partes de la distinción fundamental se hace difícil formar ulteriores sistemas parciales en sistemas parciales. En lugar de ello influye la distinción entre la ciudad y el campo. Pero de todos modos, en virtud de la repetición de la clasificación de rango en los sistemas que precisamente a través de ella se separan, la colocación conforme al rango se hace una experiencia cotidiana, y en todas las cuestiones de la vida es posible comportarse oportunamente sólo cuando se sabe si un contrato está orientado hacia arriba o hacia abajo o si va de igual a igual. Esto, en la terminología del tiempo, es un saber político, necesario.

[87] Cf. Marvin James, *Family, Lineage, and Civil Society: A Study of Society, Politics and Mentality in the Durbam Region 1500-1640*, Oxford 1974, en particular pp. 177 ss.

[88] J.H. Hexter, *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiaveli, and Seysell*, Londres 1973

[89] «La dignidad es una cualidad que marca diferencias entre el populacho»(entre populaires), se dice en Diego de Valera, op. cit., p. 251, el cual se apoya en Bartolo. Cf. también Claudio Donati, *L'idea di nobiltà in Italia secoli XII -XVIII*, Roma-Bari 1988.

En comparación con esto, la doctrina de los tres Estados (clero, nobleza y tercer Estado) es un artefacto semántico[90]. Disfraza la sustancial dualidad de la diferencia estratificadora, sirve para la representación de una distinción de funciones (*orare, pugnare, laborare*), describir distinciones entre las expectativas morales y finalmente, con el inicial construirse del estado territorial, describe también distinciones entre las posiciones jurídicas. Y precisamente por la claridad con que estos caracteres se elaboran, aquella doctrina se vuelve también un documento visible de lo obsoleto del viejo mundo.

Todas las sociedades deben soportar presiones demográficas. Las sociedades segmentarias pueden resistir o porque son independientes de una particular grandeza, o bien creciendo y restringiéndose, o bien mediante la escisión o la admisión de nuevos segmentos. En las sociedades estratificadas penetra un alto grado de movilidad entre los estratos que permite corregir las pérdidas demográficas a la que está sujeto el estrato superior. Hoy es un dato irrefutable el hecho de que la estratificación sea compatible con la alta movilidad de los individuos y de cada una de las familias[91]. La elevada predisposición de la sociedad a la mortalidad infantil, a las epidemias y a la muerte violenta no podía permitir que subsistieran impedimentos para la movilidad. Esto resulta particularmente evidente si se considera que están en juego los intereses individualizados de las familias. Y entonces sólo tiene sentido poner la pregunta de cómo ha sido controlada la movilidad y cómo se ha impedido que se produjera una nivelación de la estratificación que hubiera podido verificarse como consecuencia de un ascenso social o de un descenso social masivo. En China un resultado de este tipo se consiguió mediante la activación de formas de apoyo que desde arriba alentaban a cada uno de los

[90] «Más bien una ilusión cómoda para obtener el pago de los impuestos», piensa Roland Mousnier, «Les concepts d' «ordres», d'«état», de «fidélité» et de «monarchie» absolue en France, de la in du XVe siècle à la fin du XVIIIe», «Revue Historique» 247 (1972), pp. 289-312 (299). Las exposiciones históricas pertenecen a Ruth Mohl, *The Three Estates in Medieval and Renaissance Literature*, Nueva York 1933; Wilhelm Schwer, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, 2a. de., Paderborn 1952; George Duby, *Les trois ordres ou l'immaginaire du féodalisme*, Paris 1978.

[91] Cf. Barber, op.cit (1957), p. 334 para una exposición general. También en los pueblos, en un espacio de pocas generaciones, desaparecen y surgen más familias de las que se hubiera pensado. Cf. Lalkett, op. cit., o MacFarlane, op. cit.

que se encontraban ascendiendo (*sponsorship*). En cambio en Europa era muy usada una regla con la que se expresaba una conciencia más alta de estatus: la regla conforme a la cual un hombre, ya sea que se casara con una mujer de rango superior, ya sea que se casara con una de rango inferior, nunca adquiría el rango de la mujer. Este principio hizo alentar el imperativo de la endogamia, mientras que en algunos casos particulares se puedo realizar la adaptación requerida por las circunstancias (especialmente en la alta nobleza) con un simple recurso a la intervención política que proveía a elevar el rango del feliz aspirante. En general, era válido el principio de que el motivo de la ascención no podía estar constituido por criterios puramente económicos[92]. De la misma manera y sin discusiones se llegó a la indemnización de los acreedores de la corona mediante la atribución de títulos nobiliarios, mientras que a los nobles empobrecidos les quedaba la posibilidad de abonar sus campos tomando como esposas a las hijas de los burgueses ricos. Hubo casos en los que se dio uso político territorial a las nobilizaciones, como la recepción de la nobleza bohemia en Viena después de la guerra de los treinta años o la nobilización de los clan-chiefs escoceses por parte de la corona inglesa, como recompensa para la traición. Estas situaciones se aceptaron, aunque hubo resistencias, que se expresaron no sólo con el hecho de que las viejas familias seguían gozando de particular consideración, sino también con el hecho de que el reconocimiento y la aceptación de la paridad de méritos de la nueva nobleza se transmitieron por generaciones.

Todo esto proporcionaba un grado de elasticidad suficientemente alto para que la forma de la diferenciación pudiera mantenerse. Lo que no podia verificarse, naturalmente, era la ascención cerrada de un estrato completo[93]. Entonces, si no fue por la ascención de una nueva clase ¿cómo se destruyó el antiguo orden social?

## VI. Diferenciación de los sistemas de funciones

Nuestra respuesta es ésta: el antiguo orden se destruyó a través de la diferenciación de los sistemas de funciones. Es dificil determinar cuáles hayan

[92] Cf. Richard H. Brown, «Social Mobility and Economic Growth», «The Bristish Journal of Sociology» 24 (1973), pp. 58-66.

[93] Crítica respecto a este mito de una clase en ascenso, Helen Liebel, «The Bourgeoisie in

sido los inicios de este proceso de diferenciación, porque no es posible delimitarnos con respecto a lo que llamamos *preadaptive advances*. Es decisivo el que, en un cierto momento la recursividad de la reproducción autopoiética comienza a comprenderse a sí misma y alcanza una cerradura a partir de la cual para la política sólo cuenta la política, para el arte sólo el arte, para la educación sólo la predisposición y la disponibilidad para el aprendizaje, para la economía sólo el capital y la utilidad, mientras que los correspondientes entornos sociales internos —y a estas figuras pertenece también la estratificación— se perciben sólo como ruido irritante o como molestias.

Aquí nosotros no presuponemos, ni siquiera en este caso, que la sociedad, como en una especie de revolución estructural, adquiera una nueva articulación y se transforme en una sociedad funcionalmente diferenciada. No es concebible que la transformación que realiza el paso de una forma de la diferenciación a otra haya podido efectuarse conforme a un plan. Las diferenciaciones se inician en un entorno social que las favorece: aun si no se presuponen necesariamente de manera recíproca; sin embargo, la secuencia en la que las diferenciaciones se producen ciertamente no se deriva de una pura casualidad. En el contexto de este acontecer surgen numerosas dificultades que conciernen a las relaciones recíprocas de los sistemas de funciones. Se plantean problemas, se intentan soluciones de los problemas, innovaciones semánticas y estructurales, con las que se experimenta por medio de intentos el nuevo orden antes de que este orden se estabilice. La economía monetaria se sustrae del control político territorial ya desde el Medioevo, y organiza una división internacional del trabajo que, a su vez, concurre para determinar el destino político de los territorios[94]. Ya durante el siglo XV —y exactamente a la sombra del conflicto escenificado de manera grandiosa entre el emperador y el papa— la política

Southwestern Germany 1500-1789: A Rising Class?», «International Review of Social History» 10 (1965), pp. 283-307. Cf. también J.H. Hexter, «The Myth of the Middle Class in Tudor England», en id., *Reappraisals in History*, Londres 1961. y, para nuevas investigaciones sobre la burguesía y la vida burguesa en el siglo XVIII, Jürgen Kocka, *Bürger und Bürgerlichkeit* im 19, Jabrbundert, Göttingen 1988. Esta literatura trata principalmente sobre si y en qué sentido se puede hablar de una clase unitaria. Mientras que lo que no se toma en consideración es la cuestión estructural: donde se habría puesto la escalera que hubiera hecho posible este ascenso.

[94] Cf. Immanuel Wallerstein, *The Modern Worlk-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York 1974.

de los estados territoriales alcanza una considerable independencia de las cuestiones religiosas. A través de sus enviados podrá observar los concilios y podrá permitirse el tratar cada vez más los conflictos religiosos como cuestiones políticas, más aun llegará a valorarlos como oportunidades políticas. A partir del siglo XVI, en virtud del masivo incremento alcanzado con la imprenta, la misma ciencia toma distancia con respecto a la religión; por ejemplo a través de la elaboración de un concepto de naturaleza cargado de énfasis, a través de conflictos espectaculares (Copérnico, Galileo) y a través del recurso a la libertad del escepticismo y a la innovación producida por la curiosidad. Todo esto se practica conforme a criterios que no hubieran podido aplicarse ni a la política ni a la religión. El derecho se activa a causa de muchos problemas que son consecuencia de este desarrollo. Por ejemplo, como derecho de la propiedad y como derecho del contrato, éste asegura los especios de libertad necesarios para la economía monetaria o bien, como derecho público, provee el sostén necesario para que se afirme un margen de tolerancia religiosa. Precisamente por estas prestaciones suyas el derecho adquiere autonomía con respecto al poder político. Tales tensiones y transformaciones seducen y vinculan la atención de los contemporáneos. Al mismo tiempo ocultan el hecho de que estos conflictos entre los sistemas de funciones que se diferencian llevan a un movimiento general; es decir, a través de ellos se produce paralelamente la diferenciación de un gran número de sistemas de funciones. Y sólo cuando se haya descubierto un número suficientemente alto de funciones el nuevo orden podrá ser interpretado a partir de sí mismo. Podremos identificar de la mejor manera las condiciones de posibilidad de la transformación de la que nos estamos ocupando —así como lo hemos hecho para el paso de las sociedades tribales a las sociedades con cultura desarrollada— considerando los problemas estructurales de la transformación que se ha realizado. Podemos prever la plausibilidad de este asunto ocupándonos, antes que nada, de la diferenciación del sistema político que, en el transcurso de este proceso, llevará el nombre de Estado.

Tanto en los imperios como en las ciudades se tuvo desde hacía mucho tiempo un poder político; sin embargo, sólo con el paso del tardo Medioevo a la primera edad moderna este poder expresó claramente sus impulsos hacia la diferenciación, que a fin de cuentas lo hicieron independiente de la estratificación.

En el orden antiguo el poder político aparece como el orden mismo de la sociedad. Su alternativa hubiera sido el caos. El señor es sólo un momento dentro de un orden fundamentado en una cosmología en la cual, manifestándose como naturaleza o como moral, fija los límites. El saber que se espera de parte del señor es, por tanto, antes que nada el conocimiento del propio valor y de la propia virtud[95]. En la terminología latina que distingue entre *rex* y *tyrannus*, señor es sólo el señor legítimo. Lo mismo vale para la *potestas*[96]. También cuando se habla de *dominium*, el concepto incluye la disponibilidad sobre los recursos económicos, pero siempre en el ámbito del derecho[97]. Las fórmulas audaces que representan al príncipe como desvinculado del derecho y autorizado para producir derecho de manera arbitraria pertenecen a la retórica política, son citas mal interpretadas del patrimonio del pensamiento romano, y nunca han ejercido influencia realmente en la praxis estatal.

Los problemas reales no estaban en el orden jurídico, que se podía modificar por razón de las exigencias que se advirtieran; éstos estaban en relación con la forma de diferenciación de la sociedad, en relación con la estratificación. El mismo orden jurídico —cuando se reconoce que sólo el príncipe legítimo es príncipe (y consecuentemente el tirano no es príncipe, sino que representa una grave desgracia, un castigo divino, un mal que debe ser eliminado)— garantiza un derecho de resistencia. La nobleza, entonces,

[95] En Europa esto se puede leer prácticamente en cualquier tratado sobre el poder del príncipe y sobre la educación del príncipe hasta que, en los últimos decenios del siglo XVI, la doctrina de la razón de Estado venga a dar un cambio radical, pero sigue considerando la virtud del señor como un imperativo de la razón de Estado. Exactamente se encuentra la misma estructura en la comprensión confuciana del poder. Cf. Pyong-Choom Hahm, *The Korean Political Tradition and Law*, Seúl 1967.

[96] Y por lo demás aparece de un modo implícito en la definición de potestas como jus, por lo que se puede aplicar tanto al poder político como al señorío de casa. Cf., por ejemplo, Hermann Vulteius, *Jurisprudentiae Romanae a Justiniano comositae libri II*, 6a. de. Marburg 1610, p. 53: «*Potestas est jus personae in personam quo una praeest, altera subest*»

[97] Aquí en particular es posible captar la irreversibilidad de la relación entre las posiciones según sea vista de arriba o de abajo y seguir su fundamentación en el ámbito de las discusiones técnico jurídicas. Y, efectivamente, ya que no se pueden definir ciertamente como *potestas* o como *dominium* los derechos de los súbditos en comparación con el señor, es necesario, para este propósito, un concepto más abstracto, precisamente el concepto de *jus* que delínea ahora el fondo sobre el cual también se puede colocar la definición de los derechos del señor.

ve como natural su pretensión de formular un propio juicio y de decidir consecuentemente. De esta manera se motivaron las luchas por la libertad de los holandeses contra los españoles, y así también se motivó la revolución inglesa en los años treinta del siglo XVII[98], la cual más adelante tomó un curso distinto. El mismo Richelieu batalló para vencer esta concepción. El derecho, en una manera en que él mismo no podía comprender, observar ni describir, servía para la conservación del primado de la diferenciación estratificatoria.

A esto corresponde, en el plano estructural, otro problema. Se trata del continuo problema de la rivalidad política. En todo momento el señor podía ser susttuido por un rival -ya sea que proviniera de su familia, ya sea que proviniera de la alta nobleza, ya sea que la sustitución fuera realizada por poderes externos, o por algún aventurero militar, o por el jefe de la misma administración del señor. Después de que Maquiavelo formulara sus buenos consejos (o bien, como ha pensado alguno, malos consejos) destinados especialmente para el nuevo príncipe, todavía en torno al año 1600 la literatura sobre la razón de Estado está determinada por el problema de la rivalidad política y, consecuentemente, no logra mantener separados los intereses de la dinastía de los intereses del Estado[99].

La rivalidad política, sin embargo, depende de la estratificación. Presupone una elección previa de los candidatos efectuada por el Estado superior(aun si, en ocasiones algunos temperamentos cesarianos pueden usar algunas oportunidades particulares); pero, al mismo tiempo, la sociedad estratificada constituye una especie de semillero continuo para el surgimiento de rivales. Si se quiere provocar rivalidad, se pueden encontrar motivos. No es difícil motivar desacuerdos. La posición de la nobleza se apoya en una economía propia, en sociedades domésticas autónomamente armadas y en su correspondiente séquito. Con esta base, lo que se necesita hacer y lo que se necesita dejar de hacer es cuestión que será decidida por el mismo señor. Su relación con el rey la ve como fidelidad, no como dependencia. El puede

[98] Richard Saage, *Herrschaft, Toleranz, Widerstand: Studien zur politischen Theorie der niederländischen un der englischen Revolution*, Frankfurt 1981.

[99] Cf., por ejemplo, Ciro Spontone, *Dodici libri del Governo di Stato*, Verona 1599; Giovanni Antonio Palazzo, *Discorso del Governo e della Ragion vera di Stato*, Venecia 1606.

aducir su vínculo de sostén, cuando el comportamiento del rey le dé motivo. En estos casos, entonces, muy fácilmente se forman alianzas y se crean rivales políticos porque el circulo de personas que puden ser tomadas en consideración es limitado y es capaz de efectuar interacciones. Exactamente en este sentido el rey tiene sólo *potestas* legítima.

Con este horizonte los espejos de la virtud reflejan para el príncipe y para los hombres de la corte algo más, es decir, la preocupación por la rivalidad. Las típicas ambivalencias de las listas de las virtudes (verdad y clemencia, parsimonia y libertad, justicia y equidad) piden que haya una orientación basada en la situación. Y también la literatura sobre la razón de Estado tomará en cuenta este problema, por ejemplo haciendo la recomendación de no imponer el derecho cuando pueda conducir a desórdenes peligrosos o cuando los adversarios sean demasiado poderosos. *Prudentia* es el concepto más apropiado. Significa la sabiduría, que toma en cuenta que existe un pasado y un futuro, así como existen hombres buenos y hombres malos. Los conceptos como *prudentia* o, más adelante, *ratio status* aconsejan al señor la simulación y la disimulación. El, se dice, debe conservar los secretos del poder (los *arcana imperii*). Pero el secreto del poder consiste precisamente en que no es ningún poder.

Hacia la mitad del siglo XVII llegan a faltar los presupuestos porque la mirada del señor se dirige continuamente a la rivalidad[100]. Naturalmente que todavía falta mucho para que el sistema político logre absorber dentro de sí mismo el principio de la rivalidad bajo el nombre de oposición política y así adquiera el derecho a llamarse democracia (en un sentido nuevo). Antes que nada, sin embargo, es necesario que se predisponga lo que luego se codificará; y esto sucede en la forma del Estado de administración y el Estado de derecho[101].

Entre las premisas que preparan este cambio puede identificarse la praxis de las nobilizaciones políticas, que se afirman por primera vez con un gran

[100] Este hecho lo acentúa Theodor K. Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*, Nueva York 1975, quien pone en evidencia todos los efectos que se producen en la economía y la cultura.

[101] La afirmación según la cual el llamado Estado absoluto no es un Estado de derecho, debe considerarse como una falsificación liberal de la historia. El Estado absoluto n era, naturalmente, del gusto de los liberales no era un Estado constitucional.

estilo en la corte de Borgoña bajo la niebla de un romanticismo de los caballeros y de una idea de la civilización importada del Italia[102]. Pero esto no debe haber significado que la nobleza haya podido disciplinarse políticamente. El momento del honor, por ejemplo, se sustraía siempre de la disposición política[103]. Solamente las dificultades financieras, derivadas de la expansión de la economía monetaria conducen a una mayor dependencia política de la nobleza; al mismo tiempo el Estado territorial trae consigo nuevos problemas: el reconocimiento de la nobleza ahora tiene sólo vigencia en el territorio en el que reside la familia[104]. Pero algunos análisis comparados muestran que en los distintos países se transmitieron ideas muy distintas sobre la nobleza[105], consecuentemente, en el extranjero sigue siendo necesaria la obtención del reconocimiento de la propia nobleza. Aun los cargos que se han de ocupar se vuelven cada vez más un problema para la estratificación, en parte porque se prefieren los candidatos competentes más que a la nobleza, tipo de nobleza (*noblesse de robe*)[106]. Las numerosas distinciones sutiles dentro de la nobleza

[102] Seguramente se tuvieron influjos similares ya desde antes: la nobleza germánica en su totalidad se organizó sobre las ruinas de los títulos del imperio romano.

[103] ¡También en la corte! Diomede Carafa. *Dello Optimo Cortesano* (1479), cit. de la ed. Salerno 1971, pp. 122 s., escribe, por ejemplo, que es necesario servir al señor de manera fiel y leal, que es necesario seguir sus indicaciones y que no se puede contradecirlo, salvo si se trata de situaciones relacionadas con el honor.

[104] «La condición de la Nobleza está sobre los confines del Principado», se dice en Spontone, op. cit., p. 274, y la praxis de las nobilizaciones políticas no deja ni siquiera la posibilidad de otra decisión.

[105] Un panorama, por ejemplo, lo presenta Pietro Andrea Canonhicro, *Dell'introduzione alla Politica, alla Ragion di Stato et alla Pratica del buon Governo*. Anversa 1614, pp. 385 ss.: los españoles le dan mucho valor a la pureza de la sangre (debido a la confusión con la sangre morisca); los franceses, al servicio de las armas, y los alemanes al rango elevado de las dinastías. Fueron considerables las consecuencias en el plano jurídico y en los fines políticos de los matrimonios.

[106] Se introduce la distinción entre nobleza de nacimiento y nobleza por oficio; en algunos casos dicha distinción lleva finalmente a la formulación de una doctrina de los estados ampliada a cuatro Estados. Du Haillan, por ejemplo, habla de cuatro Estados: Iglesia, Nobleza, Justicia (es decir: *Robe*). *Peuple*. Véase Bernard de Girard. *Seigneur du Haillan, De l'Estat et succez des affaires de France* (1579), cit. en la ed. Lyon 1596, p. 294. Las consecuencias jurídicas, por ejemplo, consistían en el hecho que se podía renunciar a la nobleza de oficios, pero no a la de nacimiento (por ejemplo, para pasar al mundo de los negocios) y que el deshonor del padre deja sin oficios a sus descendientes, pero no del rango de nacimiento. Así, por ejemplo, Pompeo Rocchi, *Il Gentilhuomo*, Lucca 1568, fol. 2.

llevan, no por último, al hecho de que el Estado partícipe en la clarificación de cuestiones controvertidas y se afirme el principio según el cual se pretendan pruebas escritas, que consisten, preferentemente, en documentos oficiales[107] Todo esto le debe haber aportado gradualmente a la nobleza la idea de un privilegio dependiente del Estado, y consecuentemente, en los salones del siglo XVIII, la nobleza ya no insistirá tanto en las formalidades.

De manera completamente distinta se desarrolla en la economía una tendencia a una diferenciación referida a la función. En el transcurso del Medioevo el uso del dinero creció a tal punto que, en substancia, se ponen a la venta muchas más cosas que hoy: aun la salvación del alma, los puestos públicos y las fuentes de ingreso estatales. Parece que el dinero se volviera el medio absoluto. Algunos restos estructurales de la antigua distinción entre economía doméstica y comercio se dejan sentir como factores de molestia, por ejemplo en los complicados problemas de cambio de monedas y en el comercio exterior, los cuales llevan al invento de nuevos instrumentos financieros. El dinero excedente, que ya no puede usarse en la política citadina (como pudieron hacerlo durante el siglo XIV con gran estilo los Médici), resulta molesto al Estado y a la nobleza y lleva a las crisis de endeudamiento de los siglos XV y XVI[108]. De la misma forma que el Estado, pero con menos esperanzas que el Estado fiscal, la nobleza se encuentra en una situación continuamente desbalanceada. Continuamente debe efectuar pagos, con los que produce la propia incapacidad de pagar; pero no quiere y no puede efectuar los pagos con los que, a través de inversiones útiles, podría reconquistar su capacidad de efectuar pagos. Se encuentra inmersa cada vez más en una economía que se diferencia, pero únicamente por la deuda. Las dificultades económicas y los financiamientos políticos de los Estados superiores, a decir verdad, siempre habían tenido lugar; pero ahora la diferenciación del sistema de la economía y

[107] Cf. Charles Loyseau, *Traicté des ordres et simples dignitez*, 2a. de., París 1613, p. 52.
[108] La cuestión se ha discutido a menudo. Sobre las condiciones particulares de Inglaterra, donde también la nobleza podía invertir con ganancias considerables, cf. Lawrence Stone, *The Crisis of the Aristocracy*, 1558-1641, 2a. ed., Oxford 1966, en particular pp. 42 ss., 547 ss. Por otra parte, se pretende un derecho de nobleza para dedicarse a la actividad económica (en vez de dedicarse a las guerras civiles). Un ejemplo notable: la publicación, olvidada rápidamente, de Emeric Crucé, *Le nouveau Cynée ou discurs d'Estat* (1623), cit. de la reimpresión Filadelfia 1909.

del sistema político, que se realiza simultáneamente, vuelve difícil la tradicional simbiosis del control económico políticos de los recursos y finalmente la elimina.

Pero no está aquí el problema que se plantea para el desarrollo de la misma economía. Es decir, la novedad no consiste en el hecho de que la nobleza se haga cada vez más dependiente del dinero. La economía aprende a regenerarse con los medios propios del sistema (incluidos los precios del dinero, los intereses). Se hace cada vez más independiente de las fuentes patrimoniales en las que se sostiene la estratificación. El flujo imponente de metales preciosos de América en el siglo XVI no habría que adjudicarlo y a la cotización ni a la ganancia: llegó, por así decirlo, por casualidad, y las consecuencias manifestaron una dinámica especifica, que en un primer momento era incomprensible. La economía reaccionó con desequilibrios, con aumentos de precios, con la devaluación de los metales preciosos, es decir, reaccionó conforme al mercado. Los medios clásicos de empleo del dinero, es decir, el lujo y la guerra se habían convertido ya en medios de debilitamiento. Parece que los holandeses hubieran encontrado una solución al problema tan extraordinaria como paradójica. Precisamente porque no disponían de recursos naturales, habían logrado construir una economía floreciente, que representó el gran enigma de la teoría económica inglesa del siglo XVII. En substancia, el obstáculo no consistía en el recurso al financiamiento estatal o a costosas expediciones coloniales, sino en el desarrollo de los mercados para los productos, con respecto a los cuales se podría invertir en medios de produción. Esto requirió una forma de cálculo únicamente económico que consideraba exclusivamente la ganancia de las inversiones: por esta razón se debió revalorar el motivo de la utilidad. Lo que decide el éxito es el mercado; y no la asiduidad, el trabajo bien hecho, la calidad de los tejidos ingleses o italianos; y todo debe estar subordinado al mercado, desde los salarios hasta las inversiones, desde la política monetaria hasta el endeudamiento del Estado[109].

Independientemente de que se haya concedido a la nobleza el participar en los negocios con capital propio, e independientemente de que ésta estuviera

[109] Sobre la teoría económica del siglo XVII, que reconoce ya en parte (aunque de manera controvertida) todo aquello, cf. Joyce O. Appleby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth Century England*, Princeton 1978.

en condiciones de hacerlo, ahora la autopoiesis de la economía se desarrolla en el sentido de un específico sistema determinado por la estructura. Los pagos en dinero son decisivos; pero para seguir estando en posibilidad de pagar es necesario volver a conseguir el dinero que se ha pagado. Y si el cultivo tradicional de la propiedad de fondos no provee de réditos suficientes y las fuentes monetarias de naturaleza política no se pueden multiplicar como se quiere, entonces se deben calcular los pagos de manera que éstos hagan regresar el dinero, es decir, es necesario invertir de manera productiva. Ahora la economía permite sólo una alternativa: prestación de trabajo contra compensación. Pero en la lógica de capital y trabajo la antigua forma de la estratificación ya no encuentra lugar. A partir de los últimos treinta años del siglo XVIII se habla cada vez más de clases sociales, y Marx pondrá en referencia esta terminología con la distinción entre capital y trabajo[10]. Pero esto significa que ahora toda la sociedad se describe desde la perspectiva particular de la economía. Algunos análisis de este tipo se podrían realizar también para otros sistemas de funciones. Por todas partes se registra un cambio radical que fija algunas dinámicas específicas de sistemas individuales y marca la separación de aquellas premisas que se habían estabilizado por la estratificación. Esto sucede en parte de manera no refleja y no intencional: por ejemplo, entre los siglos VI y XII, el sistema de la religión, como han descubierto los norteamericanos, recluta más del 90% de sus santos en el estrato superior, mientras que en el siglo XIX recluta en ese estrato sólo el 29%[11]. A partir de los últimos treinta años del siglo XVIII la separación de los sistemas de funciones de las premisas de estratificación y la neutrilización de los influjos de cada uno de los estratos se observa cada vez más, como en la invención jurídica de la general capacidad de actuar o en la reorganización del sistema de la educación en escuelas públicas abiertas a toda la población y más adelante, en el siglo XIX, también a través de la institución de un sistema

[10] Cf. Niklas Luhmann, «Zun Begriff der sozialen Klasse», en *Soziale Differenzierung: Zur Geschiachte einer Idee*, editado por Niklas Luhmann, Opladen 1985, pp. 119-162.

[11] Así los resultados de Katherine and Charles H. George, «Roman Catholic Sainthood and Social Status: A Statistical and Analytical Study». «Journal of Religion» 35 (1955), pp. 85-98, desgraciadamente sin explicar si la variable «santidad», a su vez, crece o disminuye con relación al estrato de donde se da el recultamiento.

de exámenes organizado en cada uno de sus puntos y especializado en la valoración de los conocimientos y de las capacidades adquiridas en las escuelas y en las universidades.

La nobleza misma reaccionóen general de manera involuntaria, es decir, recurriendo a una aplicación reforzada de antiguos instrumentos a situaciones nuevas, con la genealogía y con la heráldica. La clausura ante lo inferior se vuelve explícita. Al saber, difundido a través de la imprenta, se responde con el rechazo de la «*pedanterie*»[112] y con la cultura oral, con máximas y aforismos, con los medios estilísticos de la Rochefuocauld[113]. En particular se mantiene el desprecio por las actividades comerciales que permiten obtener ganancias (la única excepción es Inglaterra): este rechazo se deriva del principio aristotélico conforme al cual sólo la riqueza antigua tiene valor (es decir, la que existe desde el nacimiento)[114]. Sólo en el plano del comportamiento el siglo XVIII debilitará esta norma y se dispondrá a la aceptación de un no completamente bien definido *homme aimable*.

Igualmente fuera de lugar se encuentran, a finales del siglo XVIII, todos los intentos de continuar ejerciendo alguna influencia social a la usanza antigua, a través del conocimiento de las personas. Se requería conocer los nombres y los rostros de las personas, los respectivos amores y las respectivas deudas; era necesario saber si las personas tenían la tendencia a la libertad de pensamiento o a la devoción, si gozaban de la gracia o la desgracia de la corte,

[112] Un concepto estándar de la literatura sobre la *courtoisie* y sobre la conversación. Se encuentran también análisis refinados, que se refieren específicamente a la ciencia. En Jacques de Caillière, por ejemplo, se dice que el saber científico se vuelve idóneo para la vida de la corte, debido a que frecuentemente se da en secuencias concatenadas, se dedica demasiado tiempo a la exposición y distrae la atención de otros que participan en la interacción. Véase *La Fortune des gens de qualité et des gentilhommes particuliers* (1658), cit. de la edición París 1662, pp. 212 ss. Para una crítica sobre el rechazo de la educación por parte de la nobleza, véase, por ejemplo Francois Loryot, *Fleurs de Secrets moraux*, París 1614, pp. 566 ss.

[113] Para la influencia sobre las doctrinas morales del siglo XVII véase Lous Van Delft, *Le moralista classique. Essaie de définition et de typologie*, Gante 1982.

[114] No se creía poder motivar de manera diferente la unidad inmanente (ético política) de la riqueza y de la virtud. Cf., por ejemplo Franceso de Vieri, *Il primo libro della nobiltá*, Florencia 1574, pp. 60 s. Cada versión diferente habría restringido el concepto de virtud, tomando en consideración los modos de funcionamiento de la economía, a una habilidad puramente económica. ¡Entonces sí había buenos motivos!

si eran apasionados por el teatro, y además se debía saber quiénes eran sus parientes y cuáles sus contactos regulares, etcétera. Son requisitos que presuponen el aislamiento del estrato y un poder de disposición concentrado en su interior. Estos requisitos terminan bajo la presión de una creciente complejidad, pero ya no tienen validez, esencialmente, ante la creciente diferenciación de la personalidad privada y a comportamientos dirigidos al rol y condicionados específicamente por los sistemas de funciones. En esta situación ya no puede bastar el hecho de conocer a mil personas o el mantener constantemente alto el nivel de. los conocimientos por medio de hablar de ellos. Pero ¿qué otra cosa puede hacer la nobleza?

Ante su comportamiento involuntario en todos estos sentidos, está la evolución de los sistemas de funciones, que presionan cada vez más en el sentido señalado por sus procesos evolutivos. Cada vez más toda la sociedad se absorbe en la corriente de la inclusión de sus sistemas. Lo importante se resuelve en los sistemas de funciones: cada sistema regula él mismo los temas que trata, las reglas con las que se comunica y la posición que con esto le atribuye a las personas. En esto desempeñan un papel decisivo tanto las generalizaciones independientes de los estratos (por ejemplo, la general capacidad jurídica, la nacionalidad. la madurez que se adquiere mediante la asistencia a las escuelas superiores) como también las distinciones, también éstas independientes de los estratos. Las distinciones configuran esencialmente algunas asimetrías en los roles y pueden ser asimetrías de nuevo tipo, o asimetrías antiguas que alcanzan una importancia de nuevo tipo como la de gobernantes y gobernados (la distinción se refiere al Estado y no a una posición social), la de productor y consumidor, maestro y alumno, médico y paciente. Naturalmente que el acceso a dichos roles permanece dependiente de los estratos. Sin embargo, al mismo tiempo las nuevas asimetrías deslegitiman a los antiguos órdenes de los estratos y muestran así que la sociedad ha realizado una transformación profunda al pasar del primado de la estratificación al de la diferenciación funcional.

Con la diferenciación de las complementariedades de rol que son específicas con respecto a las funciones individuales, no se transforma únicamente el proceso de inclusión: con la inclusión se transforma también aquello que en la sociedad se considera racional, lo que el individuo puede pretender como su comportamiento racional. De la misma manera en que la

inclusión está conectada con la racionalidad, la exclusión lo está con la irracionalidad. Con la semántica de la racionalidad e irracionalidad se comparten también las reglas de la inclusión y exclusión. Este es el contexto que, en el paso de la diferenciación estratificadora (que se orienta a otros roles propios) a la diferenciación funcional (que se orienta a roles complementarios de otros), lleva a un profundo cambio de la semántica y en particular a una nueva individualización de las pretensiones de racionalidad. La consecuencia es el individualismo del bienestar propio del siglo XVII, orientado inicialmente hacia el más allá, y después a la vida terrenal[115]. Así ahora, desde cualquier punto de vista, en primer lugar son relevantes las prestaciones y la maximización de la ganancia (y de nuevo antes que nada con la inclusión del cálculo de la salvación del alma y bajo el control continuo del nivel del pecado), mientras que ya no es relevante la calidad de la persona, la cual ahora es resultado del conjunto de roles.

Utilizando de nuevo instrumentos teóricos abstractos, se puede decir que en todos los sistemas de funciones se acrecienta el espacio en el que se combinan la dimensión temporal y la dimensión social. En el sistema político esto se expresa con la soberanía de la decisión colectivamente vinculante (es decir, que vincula también al que decide), que dispone de una regulación de procedimientos de la aplicación a sí misma. A esto corresponde, en el sistema del derecho, la completa positivización del derecho y la libertad del contrato. La economía vincula a los pagos todas las transacciones y, de esta manera, obtiene que el recurso a los bienes escasos ya no dependa del estrato de pertenencia, sino que se delimite sólo por el hecho de que para recurrir a tales bienes es necesario transferir a otros algún otro bien que es artificialmente escaso, es decir, el dinero. La ciencia acepta el carácter hipotético de toda la verdad, y así expone a una posible variación en el tiempo todo lo que se ha de reconocer socialmente. En todos estos casos se trata de esto: se liberan mayores posibilidades combinatorias en la relación de tensión entre dimensión temporal y dimensión social (es decir, en vistas de vínculos que sean socialmente eficaces). Pero esta adquisición debe ser pagada con condicionamientos, los cuales pueden fijarse sólo en cada uno de los sistemas de funciones, como

[115] Cf. sobre esto el cuidadoso trabajo de Anna Maria Battista, «Morale «privée» et utilitarisme politique en France au XVII siécle», en *Staatsräson: Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, editado por Roman Schnur, Berlín 1975, pp. 87-119.

consenso político precario, que puede obtenerse al momento como precio de mercado, como ley del derecho (que en principio puede ser transformado), o como libro de escuela, que se pone como fundamento de la lección. El atractivo evolutivo que realiza todo esto es la alta complejidad. En este espacio se volatilizan los vínculos temporales y sociales del viejo mundo y lo que alguna vez, en cuanto jerarquía, parecía convincente, ahora se presenta como inútil rigidez.

Ya que ahora cada sistema de funciones debe tratar en sí mismo la relación entre temporalidad y socialidad, puede afirmar que representa la sociedad, pero sólo a su ámbito específico. Utilizando un concepto de Gordon Pask, se podría indicar el resultado como *«redundancy of potential command»*[116], pero actualmente ya no hay reducciones, ni la reducción a un vértice, ni la reducción a un centroi de la sociedad. Se ofrecen representaciones sustitutivas. En el siglo XVIII todo el mundo es patriota desde Escocia hasta Polonia. El siglo XIX se reconoce por el nacionalismo. Pero estas nuevas formas que pretendieran conocer a la sociedad otra vez como centrada en la política, fracasan ante el mismo Estado, y más precisamente, ante la segmentación territorial del sistema político de una sociedad que ahora se ha vuelto, irreversiblemente, sociedad mundial. La representación de la unidad en la unidad era una representación dependiente de la forma de la diferenciación. Se debe abandonar; pero no resulta fácil encontrar qué cosa puede tener valor en su lugar.

## VII. Sociedades funcionalmente diferenciadas

Definimos el concepto de sociedad moderna a través de la forma de la diferenciación de la sociedad; así mantenemos el concepto como algo distinto de las descripciones que hasta el día de hoy se han ofrecido en la sociedad moderna para la comprensión de su específica particularidad. Dejamos que

[116] Véase, «The Meaning of Cybernetics in the Behavioural Sciences (The Cybernetics of Behaviour of Cognition: Extending the Meaning of «Goal»)», en *Progress in Cyberntics*, editado por John Rose, Londres 1970, pp. 15-44 (32). Casi con el mismo sentido se podría usar la formulación *«redundancy of potential demand»*

sea el próximo capítulo el que trate estas autodescripciones. Aquí nos interesa únicamente especificar esto: que entendemos la sociedad moderna como una sociedad funcionalmente diferenciada; las reflexiones que sigan sobre la diferenciación funcional deben darle un contenido a este concepto.

Diferenciación funcional significa que el punto de vista de la unidad, conforme al cual se diferencia una diferencia entre sistema y entorno, se encuentra en la función que el sistema que se ha diferenciado (y, por tanto, no su entorno) desempeña para el sistema completo. La complicación de esta definición de la teoría de sistemas vuelve inmediatamente evidente la improbabilidad que se encuentra en la misma cosa: es oportuno considerar esta improbabilidad porque nos ahorra inútiles controversias. La función está en la referencia a un problema de la sociedad, no en la autorreferencia o en el automantenimiento del sistema de funciones. No obstante que lleve a la diferenciación de una relación particular entre sistema y entorno en la sociedad, la función se desarrolló sólo en el sistema de funciones, y no en su entorno. Esto significa también que el sistema de funciones monopoliza por sí mismo su función y que tiene en cuenta en entorno que, bajo este aspecto, es incompetente.

En otras palabras, mediante la diferenciación funcional se acentúa la diferencia entre los distintos problemas de referencia; pero, desde el punto de vista de cada uno de los sistemas de funciones, esta diferencia parece distinta según sea la diferencia entre sistema de funciones y entorno interno de la sociedad a la que se la refiere. Para la ciencia, su entorno es específicamente incompetente, etcétera. En este sentido cada sistema de funciones tiene relación con un entorno interno de la sociedad compuesto de distinta manera: precisamente porque cada sistema de funciones está diferenciado, respectivamente, por una función.

La antigua teoría sociológica había definido las funciones como presupuestos de la estabilidad del sistema de la sociedad[117]. Pero no queda claro qué era lo que entendía con eso. Sin embargo, la situación no cambiaría

[117] Véase, como una aportación programática, D.F. Aberle, A.K. Davis, M.J. Levy, F.X. Sutton, «The Functional Prerequisites of a Society», «Ethics» 60 (1950), pp. 110-111. Además, Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe Ill. (1951), pp. 26 ss., y detalladamente, Marion J. Levy, *The Structure of Society*, Princeton (1952).

si se sustituyera el concepto de estabilidad por el concepto de autopoiesis. Las funciones pueden determinarse sólo en relación con un sistema determinado por la estructura y las estructuras del sistema de la sociedad, en el marco de lo que la autopoiesis del sistema permite, y son históricamente variables. Esto excluye también que se pueda deducir teóricamente un catálogo de funciones desde los conceptos como acción (Parsons), sistema social o sociedad. Se pueda proceder sólo de manera inductiva, probando, con una especie de experimento intelectual, para ver cómo el sistema de la sociedad debiera cambiar sus estructuras con el fin de continuar su autopoiesis, en el caso de que determinadas funciones ya no se desarrollaran; por ejemplo, la seguridad del futuro en relación con la escasez de los bienes; la garantía jurídica de las expectativas; el hecho de tomar decisiones colectivamente vinculantes; una educación que vaya más allá de una socialización que procede por sí misma. Por esto nosotros no hablaremos de presupuestos de la estabilidad, sino de problemas de referencia que, de alguna manera, deben tratarse si la sociedad ha de ser capaz de mantener un determinado nivel evolutivo y si ha de ser capaz de desempeñar también otras funciones.

La diferenciación de un sistema parcial para cada función significa que para este sistema (y sólo para éste) tal función goza de prioridad ante las demás funciones. Sólo en este sentido se puede hablar de un primado funcional. Y así, por ejemplo, para un sistema político el éxito político es más importante que todo lo demás, y una economía que tenga éxito, en este caso, es importante únicamente como condición para los éxitos políticos. Esto significa, al mismo tiempo, que al nivel del sistema omnicomprensivo de la sociedad no puede predisponerse ninguna jerarquía de funciones universalmente válida, vinculante para todos los sistemas parciales. Ninguna jerarquía significa también ninguna estratificación. De esto se deriva, más bien para todos los sistemas de funciones, la tarea de sobrevalorarse a sí mismos en relación con los demás y de renunciar, de esta manera, a un compromiso que se extienda a toda la sociedad.

Con el fundamento de su primado funcional los sistemas de funciones alcanzan una clausura operacional y forman así sistemas autopoiéticos en el sistema autopoiético de la sociedad. Pareciera que esto contradice el concepto de autopoiesis y, naturalmente, no significa que los sistemas de funciones no comuniquen, o bien no dependan de la sociedad como del lenguaje. No obstante esto, cada sistema puede alcanzar una clausura recursiva y llegar a la

reproducción de las propias operaciones a través de la red de las propias operaciones sólo por el hecho de que la función se vuelva un inconfundible punto de referencia de la autorreferencia y que el sistema utilice un código binario utilizado sólo en éste y no en ningún otro sistema. Al darse estos presupuestos es posible distinguir con suficiente univocidad, en el plano práctico, las operaciones que pertenecen al sistema y, así, es posible delimitar hacia el exterior su propia autopoiesis. Como para el concepto de comunicación, también aquí pueden surgir algunas dudas: por ejemplo, puede surgir la duda de si una comunicación sea comprendida políticamente, si pretenda proponer una cuestión jurídica, si pretenda preparar una transacción económica. En general, para clarificar estas cuestiones basta la retícula de las operaciones propias del sistema: se vuelve hacia atrás recursivamente sobre comunicaciones procedentes o se anticipan comunicaciones de empalme.

La orientación hacia la función, por sí sola, no es suficiente para que todo esto se pueda realizar. Además se vuelve a agregar una codificación binaria, cuya función consiste precisamente en asegurar la continuación de la autopoiesis e impedir que el sistema se trabe en el logro de un fin (*fine, télos*) y luego deje de operar. Los sistemas de funciones nunca son sistemas teleológicos. Refieren toda operación a una distinción entre dos valores —precisamente el código binario— y con esto aseguran el que siempre sea posible una comunicación de empalme que de un valor pasa al opuesto. Lo que ha sido fijado como derecho puede servir en la ulterior comunicación para poner de nuevo la pregunta de si es lícito o ilícito: por ejemplo, puede servir para pretender una transformación del derecho. Lo que parecía verdadero puede, por la adquisición de nuevos datos y de nuevas teorías, tener necesidad de una revisión. Si lo que parecía útil para la oposición se vuelve demasiado transparente, entonces, precisamente por esto, se puede volver argumento del gobierno.

En sentido estricto los códigos binarios son formas: es decir, formas de dos partes, las cuales facilitan el paso de una parte a la otra, del valor al valor opuesto, por el hecho de que, en cuanto formas, se distinguen de otras. No son representaciones de una realidad del valor, sino simples reglas de duplicación. Para todo lo que se presenta en su ámbito de aplicación (que ellas mismas definen) como información (que ellas mismas constituyen) ponen a disposición un correlato negativo. Y por tanto de alguna manera: verdadero y no verdadero;

amado y no amado; tener propiedad y no tenerla; superar un examen y no superarlo; ejercitar el poder y estar sujeto a él, etcétera. Consecuentemente, todo lo que puede estar comprendido en la forma del código, aparece como contingente, como posible también de distinta manera. Por eso en la práctica nace una necesidad de reglas decisionales, que fijan las condiciones con las que el valor o el valor opuesto está asociado de manera correcta o falsa. A tales reglas las llamamos *programas*. La distinción entre código y programas estructura —lo podemos decir ahora— la autopoiesis de los sistemas de funciones de una manera inconfundible, y la semántica que resulta de allí se distingue fundamentalmente de las teleologías, de las representaciones de la perfección, de los ideales o de las referencias de valor de la tradición. Esto se ve, no por último, en la estructura lógica, ya que cada código realiza al mismo tiempo un valor de rechazo con respecto a todos los demás. Esto no significa que el valor de los otros valores se refute, por lo que se debe llegar a conflictos de valor en el sentido de Max Weber. Unicamente la otra forma, la otra distinción es rechazada; o para citar a Gotthard Günther, a quien estas reflexiones le deben mucho, «*The very choice is rejected*»[118]. Las situaciones de este tipo no pueden ser comprendidas por una lógica de dos valores, y esto vuelve más difícil el intento de penetrar hasta el fondo. Se tiene necesidad de instrumentos de observación que dispongan de una estructura provista de mayor riqueza lógica. Y esto hace aparecer como obsoleta gran parte de la semántica véteroeuropea, y también gran parte de la semántica neoeuropea.

El concepto de rechazo que hemos utilizado también nos permite clarificar la relación que existe entre el código binario y la moral (y, por tanto, la relación que existe entre los sistemas de funciones y la moral). También la forma de la moral debe ser rechazada. Y esto, otra vez, no significa que la moral ya no deba tener ninguna relevancia en la sociedad, sino que los códigos deben fijarse en un nivel de una amoralidad superior[119]. No puede ser

[118] Cf. «Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations», en Gotthard Günter, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. 1 1976, pp. 249-328 (en particular pp. 286 s.)

[119] Con el concepto de «amoralidad superior» queremos hacer mención de una estrecha semejanza con el concepto hegeliano de «eticidad». Nosotros, entonces, no seguimos el transcurso propiamente moderno (porque ha sido impuesto según una teoría de la diferencia) de la teoría hegeliana. Esta teoría parte de una distinción (en este caso entre pulsión y deber moral entendidos

moralmente preferible sostener una teoría verdadera antes que una falsa, o encontrarse en el gobierno en lugar de en la oposición. También el derecho debe evitar que la constatación de lo ilícito conduzca a una descalificación moral. Sólo cuando se acepte esto se podrá ver cuál es el punto en el que se activa la moral aun en los sistemas de codificación binaria. Antes que nada ésta interviene allí donde la codificación binaria misma surge; por ejemplo, el uso de estupefacientes en el deporte, la amenaza a un juez, la falsificación de los datos en la investigación empírica. Pero, independientemente de estos casos, la moral se insinúa en los sistemas también de una manera que se escapa del control: la desviación moral de un político que forma parte del gobierno es un golpe de suerte política para la oposición; las dudas éticas ciertamente que no pueden transformar la verdad en falsedad, pero pueden impedir que se destinen financiamientos a una determinada investigación.

Con base en su código los sistemas de funciones efectúan su autopoiesis y sólo así se produce su diferenciación. Como cada observador puede constatar fácilmente, en un sentido causal (¡y sólo un observador constata la causalidad!) la autopoiesis es o dependiente o independiente del entorno del sistema; es dependiente —para seguir usando una antigua forma de la cibérnetica con respecto a la energía, e independiente con respecto a la información. La autopoiesis consiste en la reproducción (que es producción de productos) de las operaciones elementales del sistema, por tanto, por ejemplo, en la reproducción de pagos, de afirmaciones de derecho, de comunicaciones sobre aprovechamiento escolar, de decisiones colectivamente vinculantes, etcétera. La cualidad distintiva de estas operaciones elementales, su inconfundibilidad con respecto a los elementos de otros sistemas, encuentra su fundamento en el hecho de que no están constituidas en el ámbito de la contingencia de un código específico (y no, por ejemplo, en el hecho de que ellas mismas indiquen

según el modelo de caliente y frío) por considerar insuficiente como tensión del concepto. El resultado se formula mediante la distinción de moral y eticidad. El concepto de «amoralidad superior» renuncia a la apoteosis de tal unidad. En una parte de la teoría que tiene una función equivalente, eso significa únicamente que aun la distinción de la moral puede ser rechazada como distinción en el interés de otras distinciones y que en la construcción del sistema de la sociedad moderna esto sucede en lugares no arbitrarios. En lugar del concepto de «superación», con el objeto de obtener una mayor riqueza lógica de la estructura, nosotros empleamos el concepto de rechazo.

su valor positivo). Las operaciones siempre se producen en referencia a la forma. Aun lo ilícito está determinado por medio del sistema jurídico, aun la falsedad está determinada por medio del sistema de la ciencia: el código excluye únicamente terceras posibilidades. A través de todas las operaciones del sistema el código binario se reproduce continuamente (juntamente con la exclusión de terceros valores) y, con sus específicas operaciones que así son continuamente posibles, el sistema desempeña su función.

La clausura operacional de los sistemas de funciones, además, no excluye ciertamente que determinados eventos se identifiquen como operaciones en varios sistemas al mismo tiempo y que luego un observador pueda verlos como unidad. Así, los pagos con dinero sirven en general para satisfacer un deber jurídico y, sin embargo, transforman la situación jurídica con respecto a la propiedad[120]. Los eventos que tienen lugar en varios sistemas al mismo tiempo permanecen ligados con la red recursiva de los distintos sistemas, se identifican por medio de esa red y por eso tienen una prehistoria completamente distinta y un futuro completamente distinto, según sea el sistema que efectúa la operación en cuanto unidad. El origen del dinero, y el uso que luego le dará quien lo recibe, no tienen ninguna relación con el aspecto jurídico de la transacción, y lo mismo vale para las condiciones de la conformidad con el derecho y de su violación. Sólo la recursividad del contexto de las operaciones de cada uno de los sistemas identifica la operación como unidad.

Como en todos los sistemas autopoiéticos, también aquí las operaciones marcan los límites del sistema. Al tener lugar, las operaciones fijan qué pertenece al sistema y qué al entorno. Pero, ya que pueden hacerlo sólo en la red recursiva de operaciones pasadas y de operaciones futuras posibles, al mismo tiempo deben observar al sistema teniendo como base la diferencia entre sistema y entorno. Las operaciones se vinculan por sí —y esto sucede sólo de manera factual, sucede sólo cuando sucede y sucede sólo como sucede—, por esto, sin embargo, tiene necesidad de la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia.

[120] Este acoplamiento operativo está condicionado al hecho de que la institución de la propiedad y del contrato sirven al acoplamiento estructural del sistema jurídico y del sistema económico y, por lo tanto, se procura regular irritaciones recíprocas. Para los conceptos que reclaman cf. capítulo 1, pp. 51 ss.





La distinción entre autorreferencia y heterorreferencia se sitúa de manera ortogonal con respecto al código binario. Esto significa que ambas referencias pueden estar cubiertas por ambos valores del código; o bien, en otros términos, no hay ninguna conexión particular entre el valor positivo del código y la heterorreferencia. La unidad de la distinción de autorreferencia y heterorreferencia puede pensarse únicamente en un espacio imaginario, es decir, en el sistema que usa esta distinción. La unidad de la distinción no es capaz de efectuar operaciones. Pero, a pesar de todo, puede fungir como parte de una distinción ulterior, es decir, como componente de la distinción de referencia y código.

Esto conlleva profundos cambios radicales en las semánticas tradicionales y produce efectos que se ramifican en la autodescripción de los sistemas de funciones y, por tanto, en la autodescripción de la sociedad moderna. La verdad, por ejemplo, no puede considerarse como criterio para el orden de las heterorreferencias del conocimiento (*adaequatio*, teoría de la correspondencia), pero se refiere a la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia (constructivismo). Por tanto, en el plano de la definición es necesario renunciar a toda conexión entre verdad, sentido, y (auto-) referencia. El derecho no puede seguir siendo entendido como instrumento para la tutela de los intereses (heterorreferencia) porque existen intereses que van de acuerdo con el derecho e intereses que configuran un ilícito; por otra parte, existen de la misma manera aplicaciones de conceptos que lo violan. Y como en la teoría de la ciencia, la distinción (originaria de Kant) entre verdad analítica y verdad sintética pierde su significado, como también en la teoría del derecho pierde significado la distinción entre la jurisprudencia de los conceptos y la jurisprudencia de los intereses. En su lugar entran distinciones de distinciones que están en niveles superiores de abstracción.

Estos ejemplos muestran cuánto se ha interesado la discusión actual en los problemas a que hemos hecho referencia; pero también se ve que las disciplinas tratan los problemas de manera distinta y que los formulan sin el apoyo de referencias unitarias y sin alcanzar el nivel de abstracción que sería necesario.

Mediante la distinción de estas distinciones, es decir entre autorreferencia y heterorreferencia y entre valor positivo y valor negativo del código, los sistemas funcionales de la sociedad moderna producen y reducen una complejidad relevante sólo para su sistema relativo. Con la ayuda de la

distinción de las referencias, los sistemas reconocen, por parte de la autorreferencia, su condición de estar determinada por las estructuras y por las operaciones del mismo sistema.

El sistema es y sigue siendo autopoiético. Sin embargo, se expande y se reduce según la amplitud de las operaciones que así él mismo —y una vez más, no reconoce, sino— efectúa de hecho.

En este sentido la autopoiesis en un principio de la formación del sistema que tiene el carácter de la alternativa: o existen o no existen los respectivos sistemas para la economía, para el derecho, para la política, para la ciencia, etcétera. Pero la pregunta sociológicamente más interesante es esta: ¿cuánta expansión hacia adentro produce así la sociedad? Es decir, ¿cuánta monetarización, cuánto quehacer jurídico, científico, político, puede producir y soportar?, ¿y cuánta expansión al mismo tiempo (o más bien, por ejemplo, sólo monetarización)? Por otra parte, ¿qué efectos se producirían si los sistemas de funciones se redujeran? Por ejemplo, si debiera verificarse una desmonetarización, una desregulación, etcétera.

Para la continuación de la autopoiesis basta con la simple distinción entre autorreferencia y heterorreferencia. De la misma manera como una conciencia no puede confundirse con los objetos, igual el derecho no puede operar como sistema autopoiético si intercambia continuamente los deberes jurídicos con simples deseos o con las condiciones de la estima o de la desestima moral. En cambio, es distinta la pregunta de qué posibilidades para la observación de los sistemas se producen cuando se llega a la formación de los sistemas parciales. Por motivos puramente lógicos se dan tres posibilidades:

1. la observación de todo el sistema sociedad al que pertenece el sistema parcial;

2. la observación de otros sistemas parciales en el entorno interno del sistema (o también de otros sistemas en el entorno externo);

3. la observación del sistema parcial a través de sí mismo (autobservación).

Para distinguir estas distintas referencias del sistema, llamamos función a la observación del sistema completo, prestación a la observación de otros sistemas y reflexión a la observación del propio sistema[121].

[121] Por precaución, recordemos una vez más que el concepto de observación abarca cada praxis de la indicación que produce una distinción y, por lo tanto, incluye también acciones.

Estas distinciones tienen un considerable significado práctivo para la orientación. Si no se mantienen separadas se incurre en confusiones semánticas de gran importancia. Así, el concepto de Estado sirve para la autodescripción interna (reflexión) del sistema político[122], y no debería confundirse con la función social del sistema que consiste en tomar decisiones colectivamente vinculantes. Si hay confusión en esto, se llega a una hipertrofia de la conciencia del Estado. Lo mismo sucede si, en relación con el sistema de la economía, no se distingue entre prestaciones y función. En ese caso la economía se describe como extracción de materiales del entorno natural y como satisfacción de necesidades, ya sea de los hombres, ya sea de otros sistemas de funciones de la sociedad. Pero éstas son sólo sus prestaciones, mientras que su función consiste en el hecho de que, en condiciones de escasez, se asegure el aprovisionamiento futuro. Si se confunde esto, la particular referencia temporal de la economía se vuelve cincomprensible, mientras que el más espiritual de los productos de la sociedad moderna, es decir, la economía monetaria, llega a describirse como materialista. En el campo de la cincia se distingue, de manera no muy feliz, entre investigación aplicada e investigación de base; pero de hecho se trata de la diferencia entre prestación y función. Si se niega este hecho, entonces, lo que se admite a manera de investigación de base, llega a aser únicamente tolerado como trabajo teórico, por lo que el sistema sufre porque está obligado a vivir la indigerible experiencia, que con la investigación de base se logra una reputación mayor, pero a ella están ligadas peores posibilidades de financiamiento que a la investigación aplicada. A este punto no podemos discutir ulteriores detalles que pertenecen a las teorías que deberían ser elaboradas por cada uno de los sistemas de funciones[123]. Baste aquí la indicación de que esta distinción de las referencias del sistema surge de la misma diferenciación del sistema y, por lo tanto, está impuesta. También las semánticas véteroeuropeas conocen dispositivos análogos, por ejemplo, la

[122] Sobre esto, de manera más especifica. Niklas Luhmann, «Staat und Politik: Zur Semantik der Selbstbeschreibung», en id.. *Soziologische Aufklärung*, vol. IV, Opladen 1987, pp. 74-103.

[123] Cf. para el caso del sistema de la educación, Niklas Luhmann, Karl Eberthard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziehungssystem*. Stuttgart 1979 (en español: El sistema educativo (*problemas de reflexión*) UIA, U de G. México 1993; para el caso del sistema de la religión, Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*. Frankfurt 1977. pp. 54 ss.

relación del alma con Dios, con el otro hombre y consigo misma. Pero sólo en la sociedad moderna, funcionalmente diferenciada, el problema adquire relevancia para la teoría de la sociedad. Como lo veremos de manera más profunda[124], la semántica véteroeuropea había podido contentarse con simplificaciones del esquema todo y parte.

La combinación aquí propuesta de la teoría de los sistemas sociales autopoiéticos con el concepto de diferenciación funcional nos aporta el punto de partida para una teoría de la sociedad moderna. Dicho brevemente, con la renuncia a la redundancia, es decir, con la renuncia a la multifuncionalidad, es posible llegar a considerables adquisiciones de complejidad, y esto comporta, naturalmente, un gran número de problemas consecuentes. Esta descripción ocupa en la teoría el lugar que en la sociología clásica tomó la doctrina de la división del trabajo.

Con «renuncia a la redundancia» se entiende la renuncia a formas de garantía polivalente de cada una de las funciones, en particular, precisamente de las más importantes funciones sociales. El problema se vuelve claro si con el pensamiento se regresa a las posibilidades de crecimiento y de restricción de las sociedades estratificadas, que hemos expuesto más arriba, o también a las sociedades de tipo familar (economías) de la sociedad estratificada que se vuelven libres para un comportamiento público (político). Las seguridades que ahí se encontraban ya desaparecieron. Por otra parte, también la amenaza de parte del entorno ha disminuido y ha sido sustituida por la autoamenaza ecológica de la sociedad moderna, de la que hoy se discute tanto. El factor que desencadena todo esto está constituido por la conexión entre renuncia a la redundancia y adquisición de complejidad. Ahora las funciones más importantes para la sociedad pueden desarrollarse en el campo de las prestaciones[125] requerido sólo en los sistemas de funciones que se han diferenciado. Para la política es competente el sistema político, pero cuando este sistema tiene necesidad de dinero debe actuar con instrumentos monetarios, es decir, debe condicionar procesos económicos de pago. Esto puede llevar consigo la ilusión —específicamente política— de poder hacer por sí mismo el dinero; pero, entonces, será la economía la que rechazará este dinero, o lo

[124] Cf. capítulo 5.

[125] «Prestación» en el sentido anteriormente expuesto, como referido a otros sistemas.

aceptará sólo con la condición de que se devalúe, por lo que el problema volverá al sistema político al presentarse como inflación. Al contrario, no hay ningún actual político fuera de la política, como han debido experimentar algunos maestros que se han aventurado por este terreno. Esto tiene valor igualmente, *mutatis mutandis*, para todos los sistemas de funciones. Pero al mismo tiempo estos sistemas se orientan recíprocamente según los niveles de prestaciones finamente regulados; por ejemplo, la política se orienta hacia las sutilezas del derecho constitucional desarrollado por la corte competente y, en mayor o menor medida, todos los sistemas de funciones se regulan con base en los financiamientos habituales. Esto significa que las oscilaciones de escasa relevancia, que se verifican en la capacidad de prestación de los sistemas o en su disponibilidad a las prestaciones (por ejemplo, en la disponibilidad política a la afirmación del derecho), pueden provocar en los otros sistemas algunas irritaciones desproporcionadas. Es suficiente que, en el sistema de la ciencia, se le impida al 10% de jóvenes con formación académica el acceso a algunas oportunidades profesionales de nivel correspondiente para que este solo hecho deprima a toda una generación, transforme las orientaciones en la elección del tipo de formación, induzca cambios en la asignación de personal y de instrumentos financieros. Todo esto sucede, a veces, en otros sistemas, es decir, sucede sin que se asegure ninguna proporcionalidad en la relación con el factor que lo ha provocado.

Cada sistema de funciones puede desarrollar sólo su función. Ningún sistema puede intervenir en lugar de otro en caso de emergencia o también sólo para proveer una continua integración. En el caso de una crisis de gobierno la ciencia no puede prestar ninguna ayuda con sus verdades. El sistema de la política no dispone de ninguna posibilidad propia para realizar el éxito de la economía, por más que sea políticamente importante la dependencia del sistema de la política de dicho éxito y por más que ese sistema actúe como si realmente lograrà realizarlo. La economía puede volver a la ciencia partícipe del conocimiento de pagos con dinero pero, ni con todo el dinero que se quiera, no se pueden producir verdades. Pero con perspectivas de financiamiento se puede alabar, se puede irritar, pero no se puede aducir ninguna prueba científica. La ciencia patrocina los pagos con *acknowledgements*, pero no con argumentos capaces de aportar pruebas.

El coeficiente de irritación, que con esto crece al ámbito de toda la sociedad, refleja el simultáneo incremento de recíprocas dependencias e independencias. Esto puede compensarse en gran medida a través de la flexibilidad de los mismos sistemas de funciones, que se apoya en su especificación y codificación. Basta pensar en el mecanismo del crédito, en el excedente de dinero en el ámbito internacional y en la capacidad de endeudamiento de la economía; pero también en la libertad contractual y en las posibilidades legislativas del sistema del derecho, o también, en la libertad de elección de temas que existe dentro de los programas de teorías y métodos a los que la ciencia le debe su alta capacidad de reacción. Uno de los sistemas más inmóviles, por más que esto pueda causar admiración, parece ser el sistema político: piénsese en la soberanía y en la teoría clásica del Estado. Aun si fuera necesario clarificar los detalles[126], sin embargo, podemos lanzar la hipótesis de que la conexión de rechazo de la redundancia y adquisición de complejidad privilegia algunos sistemas ante otros y, en este sentido, puede llevar a una evolución desbalanceada de la sociedad.

En el plano formal las adquisiciones de complejidad consisten en el hecho de que en la sociedad, a través de la diferenciación de nuevas distinciones entre sistema y ambiente en la sociedad, se expande hacia adentro. En virtud de esta diferenciación, en el ámbito de lo que contribuye operativamente a la autopoiesis de la comunicación, se hace posible un mayor número de comunicaciones y una mayor diversificación ya sea en el sentido de la simultaneidad, ya sea en el de la sucesión. Esto puede experimentarlo por sí mismo cada sistema de funciones. Quien elige a su mujer como el vicario de Wakefield, «ya que ella preparaba su vestido nupcial, no para que su aspecto fuera bello o espléndido, sino para que sus cualidades le permitieran lucirlo», tiene necesidad de comunicar sólo sus pocas cualidades. Si, en cambio, es necesario enamorarse antes, entonces, como enseña el romanticismo, el mundo entero se vuelve tema de la comunicación en el espejo del amor. El mercado de la sociedad contemporánea puede procesualizar muchas más informaciones de un agregado igualmente grande de balances públicos y privados. La

[126] Con respecto al sistema político se pudiera preguntar aquí si no es propiamente esta inmovilidad normal la que le da determinadas posibilidades: por ejemplo, a temperamentos tenaces, como el de Gorbachov, da la posibilidad de perfilarse contra corriente.

democracia de un sistema político moderno puede politizar muchos más temas que la tradicional corte de un príncipe. De esta manera toda la sociedad se vuelve más compleja: y esto no sólo es una adición de las operaciones de cada uno de los sistemas de funciones, sino precisamente como ámbito de observación y de elección para cada uno de los sistemas.

A estos incrementos estructurales de la complejidad les corresponden incrementos semánticos. En la dimensión material existen más temas a la disposición y se puede alcanzar una mayor profundidad en la descomposición de los temas, los textos y las aportaciones. En la dimensión temporal se acrecienta la tolerancia ante las diferencias entre pasado y futuro.

Esto significa que son posibles más cambios, que el acontecimiento se acelera con la consecuencia de que entre los sistemas se llega a dificultades de sincronización, mientras un número cada vez mayor de eventos aparece ante los sistemas interesados como casualidad, como incidente, como ocasión. Los horizontes del futuro que parece que se pueden planificar se retraen acercándose más al presente. Los pasados pierden más rápidamente autoridad; ahora se vuelven interesantes sólo históricamente, y precisamente por eso suscitan una atención particular y nostálgica[127]. Además se nos orienta hacia las modas, hacia los estilos, hacia los humores del tiempo y hacia los destinos de las generaciones[128].

En la dimensión social se llega a adquisiciones de mayor complejidad que se apoyan en la exclusión de los hombres de la sociedad y a las que se les honra con títulos como individuo y sujeto. Ahora los individuos ya no pueden ser colocados socialmente en la sociedad, porque cada sistema de funciones depende de la inclusión de todos los individuos, pero la inclusión ya se refiere ahora sólo a las operaciones. La sociedad oscila sólo entre valoraciones

[127] Cf. sobre este ámbito de los términos y para las influencias sobre las estructuras temporales de la sociedad moerna. Reinhart Kosseleck, *Vergangene Zukunft: Zur Semantikgeschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979; además Herman Lübbe, *Zeit-Verbältnisse: Zur Kulturphilosophie des Fortschritts*, Graz 1983; Giacomo Marramao, *Potere e secolarizzazione: le categorie del tempo*, Roma 1983; Helga Novotny, *Eigenzeit: Enstehung und Stukturierungeines Zeitgefübls*, Frankfurt 1989.

[128] Un tema no muy frrecuentemente tratado. Cf. Theodore Schwartz, «The Size and Shape of Culture», en *Scale and Social Organisation*, editado por Fredrik Barth, Oslo 1978, pp. 215-252 (249)

positivas (sujeto) y negativas (*«homme-copie»* —Stendhal— el hombre de masa) de las oportunidades que tiene el individuo. Al mismo tiempo se idealizan también los requerimientos orientados en sentido contrario, como la autorrealización y el acuerdo[129]. El resultado que se puede observar es una especie de desnaturalización de la dimensión social que, sin embargo, puede ser útil para la autorreflexión de la sociedad como sistema de comunicación. De manera correspondiente, la sociedad convierte en comunicación más expectativas y más desilusiones y produce, principalmente en el sistema político, una simbología de la autoilusión dirigida precisamente a eso. Si la sociedad no fuera ampliamente indiferente ante lo que de hecho se verifica en la conciencia de cada uno de los hombres, ciertamente que no podría permitise el producir discordancias de esta magnitud.

Debemos dejar de hacer estas indicaciones que no podemos desarrollar hasta sus últimas consecuencias. Con ellas sólo pretendíamos explicar e ilustrar con algunos ejemplos la importancia de la reorganización de la sociedad en el sentido de la diferenciación funcional. Ciertamente que no se trata de un fenómeno parcial, de algo que pueda entenderse en el sentido de la distinción habermasiana entre sistema y mundo de la vida, según la cual los sistemas, no importa cómo se les conciba, existen de cualquier manera y son necesarios[130]. Naturalmente que un primado de la diferenciación funcional no lleva al hecho de que, sólo por esto, se eliminen las diferenciaciones segmentarias o la formación de estratos[131]. Al contrario, las posibilidades de segmentaciones (por ejemplo, con base en la organización) y de desigualdades que se refuerzan por sí mismas (por ejemplo, las desigualdades que existen entre los países industrializados y los países en vías de desarrollo) crecen con la complejidad del sistema de la sociedad: surgen precisamente del hecho de que los sistemas de funciones, como el de la economía o el de la educación, usan las igualdades

[129] Piénsese en Jürgen Habermas, que intenta desarrollar esta paradoja al recurrir a la etiqueta tradicional de la razón.

[130] Véase Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981. Véase también Achille Ardigiò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Bolofia 1980

[131] Véase este malentendido, que parece que no puede ser erradicado y que se utiliza después como argumento en contra de la teoría de la diferenciación funcional, en Max Haller, Sozialstruktur und Schichtungshierarchie im Wohlfahrts-staat: Zur Aktualität des verticalen Paradigmas in der Ungleichheitsforschung, «Zeitschrift für Soziologie» 19 (1986), pp. 167-187.

y las desigualdades como momento de la «racionalidad» de las propias operaciones, y así incrementan tanto las igualdades como las desigualdades. El primado de la diferenciación funcional es la forma de la sociedad moderna. Y forma no significa otra cosa que la diferencia con la que la sociedad moderna reproduce internamente su unidad y la distinción con la que puede observar su propia unidad como unidad de lo que es distinto.

## VIII. Interacción y sociedad

La concepción de las formas de la diferenciación de los sistemas sociales se refiere sólo a los casos en los que dentro de la sociedad se producen diferenciaciones con referencia al sistema sociedad, ya sea que la sociedad se manifieste en la forma de las relaciones entre los sistemas parciales (igualdad, relación jerárquica), ya sea que se resalte en cada una de las funciones que catalicen la diferenciación de los sistemas de funciones. Pero con esto no se han agotado todavía las diferenciaciones de sistemas que pueden observarse en la sociedad. Una diferenciación de los sistemas sociales autopoiéticos puede tener lugar con el fundamento de una sociedad ya estabilizada aun sin ninguna referencia al sistema sociedad o a los parciales sistemas de función que ya estén formados una diferenciación puede verificarse simplemente por el hecho de que se perciba doble contingencia, la cual ponga en movimiento la formación de los sistemas autopoiéticos. De esta manera surgen con frecuencia distinciones entre sistema y entorno totalmente efímeras, triviales, de breve duración, carentes de una ulterior coacción de la forma y sin que la diferencia pueda o deba estar legitimada a través de la referencia a la sociedad. Las grandes formas de los parciales sistemas de función de la sociedad flotan en un mar de pequeños sistemas que continuamente se reconstituyen y se redescomponen[132]. No hay formación de sistemas sociales de función, así como no hay forma de la diferenciación de los sistemas de la sociedad que pueda dominar la formación de todos los tipos de sistemas sociales, a tal punto que

[132] Este punto de vista sobre la unión efímera entre grandes formaciones de la sociedad se ha sostenido de varias maneras por Georg Simmel; así, por ejemplo, en *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, Berlin-Leipzig 1917, p. 13

pueda tener lugar exclusivamente dentro de los sistemas primarios del sistema de la sociedad. Y precisamente las llamadas relaciones interfase entre los sistemas de funciones utilizan *interacciones y organizaciones* que no pueden estar correlacionadas unilateralmente con ninguna parte[133]. Entre los tipos de tales sistemas sociales formados libremente, tratamos en esta sección los sistemas de interacción, y en la sección siguiente los sistemas de organización. Luego vendrá una sección sobre los movimientos de protesta, por más que el estado actual de la investigación no permita considerarlos al mismo nivel de las interacciones y de las organizaciones, como un tipo autónomo de relación con la doble contingencia.

Los sistemas de interacción se forman cuando, para resolver a través de la comunicación el problema de la doble contingencia, se usa la presencia de personas. La presencia requiere la posibilidad de ser percibidos, y en este sentido, por tanto, requiere un acoplamiento estructural con procesos de la conciencia que no pueden controlarse por medio de la comunicación. Sin embargo, para la misma comunicación es suficiente que sea posible presuponer que quienes pueden ser percibidos perciban que son percibidos. En el ámbito de las percepciones que puedan ser percibidas se puede y se debe trabajar con presupuestos; por ejemplo, se debe presuponer que se escuche lo que se dice con voz suficientemente alta. Es indudablemente posible que surjan dudas pero, como sucede siempre con los problemas límite de los sistemas autopoiéticos, pueden esclarecerse con los medios de que disponen estos sistemas (es decir, que aquí las dudas se esclarecen entre los presentes). Además, no todo presente que pueda ser percibido debe también ser tomado en consideración para ser incluido en la interacción. Por ejemplo, ciertamente que no se incluyen los esclavos o los siervos o, en los restaurantes, quienes están sentados a otras mesas[134].

De cualquier manera la presencia es una forma y, portanto, en el sentido de nuestro concepto una diferencia. La presencia tiene un sentido para la formación de un sistema, únicamente sobre el trasfondo de la otra parte de la

[133] Para dichas organización de unión en la sociedad funcionalmente diferenciada, cf. Gunther Teubner, *Organisation und Verbandsdemokratie*, Tübingen 1978.

[134] Ya en el bar mismo este hecho es menos claro y se confía aún más que otros a la interacción que se forma. Cf. sobre esto, Sherri Cavan, *Liquor License: An Ethnography of Bar Behavior*, Chicago 1966.

forma, es decir, sólo en relación con lo que está ausente. Los presentes se imponen como personas haciéndose ver y escuchar; por eso fácilmente hacen comprender qué tienen que hacer más allá de la interacción. Si esto no se entiende por sí solo lo explicitan. Y entonces, a la autorregulación de la interacción contribuye el hecho de que los participantes se deben recíproco respeto y pueden esperar un respeto recíproco de los roles que cada uno tiene fuera de la interacción. Esto tiene validez, no por último, también para el *timing* de la interacción. Mediante esta diferencia entre presente y ausente, la interacción forma una diferencia entre sistema y entorno referida a sí misma, que marca el espacio dentro del cual la interacción puede efectuar la propia autopoiesis, puede producir una historia, puede determinarse estructuralmente a sí misma. Cualquiera que sea tratado como presente participa, precisamente por eso, en la comunicación. El modo complejo con el que opera la comunicación, constituido por información, acto de comunicar y comprensión, actúa como un dispositivo de captura al que ninguno de los presentes puede sustraerse. Si uno no habla nada, se le trata como escucha, al menos como uno que comprende y, por tanto, como uno de quien se puede esperar que participe activamente. Así la interacción produce siempre también algunas redundancias, algunos excedentes de información, entre los cuales (mediante un *turn taking* o de cualquier otra manera) puede elegir lo que va a suceder enseguida. De esta manera la interacción está firmemente anclara en la realidad que se puede ver y escuchar: de aquí acumula un excedente de posibilidades y precisamente esto la obliga a hacer selecciones y, por tanto, a la autopoiesis, hasta que sólo los presentes sigan presentes. Esto garantiza al mismo tiempo una alta selectividad y una inconfundible peculiaridad de la historia del sistema; y, en efecto, sólo una pequeñísima parte de lo que se percibe puede ser incluido en la comunicación. Así el sistema, una vez activado, puede distinguirse fácilmente de los otros, y éste es un presupuesto indispensable sobre todo para la memoria.

En el ámbito de una teoría del sistema sociedad no es posible desarrollar estas reflexiones más allá de las breves alusiones que acabamos de aportar. Su elaboración requeriría, paralelamente al desarrollo de una teoría del sistema sociedad, el desarrollo de una teoría de los sistemas de interacción. Por eso en el contexto de nuestras argumentaciones sólo podemos explicar que se produce una diferenciación de los sistemas societales y de los sistemas de interacción;

luego podemos explicar cómo sucede esto y, por tanto, podemos indicar cuáles son las consecuencias que se producen para el sistema sociedad.

La diferenciación entre sociedad e interacción pude ser entendida únicamente en el sentido de que en el *continuum* de la realidad de la comunicación social se diferencian los sistemas de la interacción. Esto no significa que la interacción en un cierto sentido quede fuera de la sociedad formando un nuevo sistema más allá de los límites de la sociedad. La interacción realiza a la sociedad, pero de manera que en la sociedad se producen algunos límites entre el específico sistema de interacción y su entorno dentro de la sociedad.

Ya que ninguna interacción puede realizar en sí misma todas las comunicacioes socialmente posibles y aya que nunca se puede verificar el que todos los interlocutores estén siempre y totalmente presentes, en las mismas sociedades más simples ya se produce esta diferencia entre sistemas de interacción y sistemas sociales. Sin ninguna interacción no habría ninguna sociedad. Sin sociedad tampoco existiría la experienia de la doble contingencia. El inicio y el fin de la interacción presuponen la sociedad. Primero debe habe acontecido algo distinto y luego acontecerá algo distinto; de otra manera no se sabría cómo comunicar, y en el momento en que se dejara de hacerlo se perdería toda posibilidad de ulterior comunicación[135]. La diferencia entre sociedad e interacción es una estructura originaria, inevitable, de la misma sociedad. Esto nos lleva a preguntarno de qué manera la sociedad, más allá del hecho de que ella misma realiza una interacción, además, luego se haga notar en la interacción también como entorno social de la interacción. La diferenciación de los sistemas de interacción y la formación de los confines de los sistemas lleva a una doble intervención de la sociedad sobre la interacción: en cuanto realización y en cuanto entorno. Esta duplicación debe entenderse como la condición originaria inevitable de la complejidad, a la que la sociedad le debe su propia evolución.

[135] El argumento pone en evidencia el hecho de que en dichos pasos tiene un peso particular el acoplamiento estructural entre conciencia (socializada) y comunicación social, y quizá por la misma razón la comunicación —casi por miedo frente a demasiada irritación provocada por la conciencia en un sistema que apenas inicia o termina— se retrae al encerrarse en frases retóricas del tipo de ¿cómo está?





Las respuestas a esta pregunta se distinguen —y esto de manera completamente independiente de la formación de la sociedad en la que se piense— si el problema se plantea en la dimensión material, en la dimensión temporal o en la dimensión social. En la dimensión material la diferencia hace posible un «*re-entry*» de la diferencia entre presente y ausente en lo que se encuentra presente[136]. En la comunicación se puede hablar de lo que está ausente y de los ausentes, y de esta manera se puede tratar la distinción entre presente y ausente como presente (naturalmente que no se puede hacer presente lo ausente, es decir, ir a traerlo). En general se trata del desarrollo de la habilidad lingüística, de la capacidad de manipular signos en lugar de cosas. En el caso particular de la relación de interacción y sociedad esto significa que en la interacción la sociedad puede representarse a sí misma de una manera selectiva o también no tomándose en consideración como entorno del sistema de la interacción, según lo que resulte de la interacción. Al diferenciar los sistemas de interacción, la sociedad adquiere la autorización para el aislamiento y la indiferencia, reservándose la posibilidad de revocarlos selectivamente. Solamente así, sólo más allá de los límites, se puede concebir, en absoluto, una autoobservación de la sociedad.

En la dimensión temporal a esto corresponde la posibilidad de la formación de episodios. De distinta manera que la misma sociedad, los sistemas de interacción tienen un inicio y un fin. Su inicio se perfila; su fin seguramente vendrá, aun si al inicio no está establecido cuándo ni por qué. La limitación temporal puede asumir las formas más diversas hasta llegar a secuencias del reencuentro que pueden planearse a largo término (por ejemplo en la escuela. en la clase). La formación de los episodios siempre presupone una sociedad que no es divisible en episodios, la cual asegura que antes del inicio de la integración ya había comunicación, por lo que se puede condicionar el mismo hecho de iniciar, pero la formación de episodios presupone también que después del fin de la interacción no se han agotado todas las posibilidades de comunicación, sino que se puede continuar en otra parte, con otros participantes, en otras situaciones, con otros fines. Sólo con esta condición es posible utilizar las oportunidades ofrecidas por la limitación temporal. Y, en efecto, ninguna

[136] Para este concepto, utilizado varias veces, véase George Spencer Brown, *Laws of Form*, reimpresión Nueva York 1979, pp. 69 ss

interacción garantiza una fortuna duradera: es posible confiarse por el hecho de que luego es posible liberarse. Y sólo en este sentido, sólo por la indicación del fin de un episodio, es posible descubrir fines empíricos y todas las formas de la racionalidad que dependen de ellos. La misma sociedad no tiene ninguna finalidad. En la dimensión social, por último, si subsisten las condiciones del orden material y de la temporalidad —y de manera que no se distinga de tales condiciones— se puede manifestar una cierta consideración por las expectativas que quienen participan en la interacción tienen en otros sistemas de interacción que, a veces, son distintos.

Los que participan en la interacción adquieren individualidad a causa de la interacción concreta a través del recurso que pueden movilizar en otras interacciones, las tareas que deben realizar en ellas y el tiempo que deben emplear. Pero para que esto sea posible es decisivo también que no se llegue a una simple acumulación de delimitaciones, sino que la diferencia de los sistemas de interacción produzca al mismo tiempo espacios de libertad y delimitaciones, y precisamente en este sentido produzca integración. Hasta dónde llegue un género así de consideraciones y hasta qué punto fuercen a poner especial atención (por ejemplo, en la reserva de las informaciones, en la discreción, en la confianza) es algo que debe decidise en la misma interacción. Aun bajo este aspecto, a través de la diferenciación de los sistemas de interaccion, la sociedad adquiere en sí misma distancia con respecto a sí misma.

En este nivel de abstracción, las afirmaciones que hemos hecho sobre la relación que existe entre interacción y sociedad se formulan de manera ahistórica. No consideran las distinciones que existen entre las foraciones de la sociedad. Sin embargo, resulta obvio que la transformación evolutiva de las estructuras de la sociedad ejerce influencia en la relación entrre interacción y sociedad; nosotros suponemos que los factores de particular relevancia, en cuanto que señalan cambios profundos, capaces de producir diversificaciones históricas, están constituidos por el desarrollo de técnicas de la comunicación que puedan utilizarse sin interacción (la escritura, la imprenta) y por la transformación de las formas de la diferenciación social.

Paradeterminar el punto de partida de estos cambios que se realizan en la relación entre interacció y sociedad se debe considerar el hecho de que las relaciones entre sisttema y entorno siempre se dan sincrónicamente: ésta es la gran constante de toda la evolución. Esto es tan obvio que sólo la teoria de la

relatividad ha hecho comprensible que precisamente esto constituía un problema[137]. Ninguno de los que participan en la comunicación puede anticipar el futuro de los demás o regresar a su pasado. Por eso ninguno de lo que forma parte de la comunicación puede informar a los demás sobre su futuro, como si el futuro ya estuviera presente. Todo mundo envejece simultáneamente, para usar la formulación de Schütz[138]. Precisamente en este sentido también la nteracción y la sociedad siempre se dan simultáneamente en la relación entre sistema y entorno. Esto significa, no por último, que fuera de los límites del sistema de la interacción, en la sociedad puede suceder algo que en el sistema de la interacción, precisamente porque es simultáneo, puede no ser todavía conocido y no ser tomado todavía en consideración.

Por más paradójico que parezca, precisamente por la simultaneidad impuesta como base del tiempo, surgen requerimientos y problemas de la sincronización[139]. Dada, por así decirlo, sin tiempo, la simultaneidad ciertamente que no ofrece seguridad, más bien excluye precisamente el que un sistema se pueda orientar a algo que sucede en el entorno. Por eso en la naturaleza se alcanza la sincronización sólo con caracteres relativamente constantes o que se repiten regularmente (la salida y la puesta del sol), respecto a los cuales los sistemas se pueden orientar con «*anticipatory reactions*»[140]. En el campo de la elaboración de las informaciones con base en el sentido, por el contrario, se desarrolla esencialmente un concepto dimensional del tiempo, es decir, la distinción del presente (que está sincronizado y por eso no puede ser sincronizado) mediante la distinción de pasado y futuro.

Originalmente la comunicación es sólo comunicación oral, es decir, una operación ligada con la interacción, necesariamente sincronizada. Quienes ejecutan el acto de comunicar y quienen comprenden deben estar simultáneamente presentes. Desde un punto de vista puramente lingüístico, siempre existe la posibilidad de comunicarse sobre el pasado o sobre el

[137] Cf. también Henri Bergson, *Durée et simultanéité à propos de la théorie d'Einstein*, 2a. ed. , Paris 1923.

[138] Así Alfred Schütz, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Viena 1932, en particular pp. 111 ss.

[139] Véase al respecto Niklas Luhmann, *Gleichzeitigkeit und Synchronisation*, Ms 1990.

[140] Cf. Robert Rosen, *Anticipatory Systems: Philosophical, Mathematical and methodological Foundations*, Oxford 1985

futuro[141], pero precisamente sólo en la interacción. Esta situación se transforma sólo con el invento de la escritura y con la difusión de su uso, porque ésta hace posible una desincronización de la misma comunicación[142]. Y precisamente a través de esto la comunicación se pone a la disposición como instrumento de sincronización (y esto, no obstante que todo lo que sucede sucede al mismo tiempo).

En cada evento de la comunicación elemental se introduce una distancia de tiempo casi arbitraria (amenazada sólo por la pérdida del sistrato material de la expresion). Es posible alcanzar a muchos más destinatarios de los que pueden estar simultáneamente presentes. Consecuentemente, si se dispone de medidas estandarizadas del tiempo (de las que sin la escritura no hay ninguna necesidad)[143], se puede llegar a disponer del tiempo de maneras sobre las que no hay necesidad de ponerse de acuerdo. Quien ejecuta el acto de comunicar puede haber estado activo en el pasado de quien comprende y, no obstante,

[141] Después de la refutación de las hipótesis demasiado radicales sobre la imposibilidad del lenguaje (Whorf, Sapir), hoy ésta es una opinión general. Véase, por ejemplo, Ekkehart Malotki, Hopi Time: *A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in Hopi Language*, Berlín 1983; Hubert Knoblauch, «Die sozialen Zeitkategorien der Hopi und der Nuer», en Zeit als *Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft*, editado por Friedrich Fürstenberg, Ingo Mörth, Linz 1986, pp. 327-355.

[142] Es posible que aunque una sociedad disponga ya de la escritura, de acuerdo con las distinciones a las que se orienta su semántica del tiempo, aún siga viejas premisas. Así, por ejemplo, el lenguaje del antiguo Egipto conoce un concepto para el tiempo entendido como resultado de hechos pasados (*djet*) y otro concepto para la virtualidad, es decir, para las posibilidades futuras (*nebe*). Dicha separación del tiempo en dos conceptos relativos al presente indica que la conceptualidad que se utilizaba es el resultado de una prehistoria en la cual la diferencia entre pasado y futuro todavía no podía ser vista como un problema de sincronización. La interpretación de *djet* y *nebe* sigue a Jan Assman, «Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken», en *Die Zeit*, editado por Anton Peisl, Armin Mohler. Munich 1983, pp. 189-223.

[143] Elman R. Service, The Hunters, Englewood Cliffs N.J. 1966, pp. 67 s., menciona casos en los que la posibilidad de contar llega hasta 4 o 5 y después sigue «muchos», con la consecuencia de que el pasado y el futuro sirven únicamente para la coordinación inmediata de la acción y no pueden percibirse como horizontes a lo largo de los cuales se puedan efectuar transformaciones. Los Baktman llegan a la posibilidad de contar hasta 27, es decir, únicamente para la coordinación interna de las fases lunares. Más allá de esto existen únicamente ideas muy confusas sobre la duración. Esto también reduce la posibilidad de que se manifiesten complejos de envidia o que los resentimientos puedan durar. Véase Fredrik Barth, *Ritual and Knowledge Among the Baktman*, Oslo 1975, pp. 21 ss., 135 ss.

para él puede ser comprensible en su tiempo. Y esto puede anticiparse. En cierta medida el tiempo se expande con la comunicación y así se pueden desarrollar armonizaciones en una media que antes no era posible alcanzar: estas armonizacoines parten del hecho de que en un determinado instante sucederá algo que ha sucedido sólo para que en este instante sucesivo pueda suceder algo más. El tiempo sagrado. en el que se debía saber cómo y cuándo se debía actuar, primero se delimita. luego se sustituye del cuadro de sincronización del tiempo en el que se puede establecer cuándo se ha de verificar el actuar sincronizadó[144]. Los calendarios y los relojes se desacralizan. En principio esto es posible también mediante el acuerdo oral y, de esta manera, también es oportuno si se trata de alcanzar un consenso.

Se busca ponerse de acuerdo para una regata que no se podría o no se quisiera hacer solo. Pero ahora éstos son casos particulares. Las grandes coordinaciones ahora se efectúan con base en un consenso previamente asegurado mediante planos elaborados por escrito.

El análsis muestra, al mismo tiempo, que la escritura es necesaria sólo cuando la forma la diferenciación de la sociedad ha producido una considerable complejidad: inicialmente la escritura sólo sirva con fiines de anotación en las grandes economías domésticas. Hasta la edad moderna la escritura no llegó a ser considerada como apoyo de la memoria y como medio de transporte y, en consecuencia, no existe ningún concepto de comunicación que comprenda tanto la exposición oral como la escrita. La necesidad de una coordinación que tenga su apoyo en la escritura, ya qu depende de la forma de la diferenciación sigue siendo escasa: en consecuencia, la sociedad se concibe completamente a partir de la interacción. Existen distintas *societates* simples y complejas. Y ni siquiera Kant hace ninguna distinción entre socialidad (*Gesellígkeit*) y sociedad. El mismo concepto del Estado —basta leer las cartas de Schiller sobre la educación estética del hombre— se concibe todavía con base en la interacción. Quizá sólo la Revolución francesa, con su ímpetu social y con sus desviaciones en el plano de la interacción (en las fiestas, en el Teatro

[144] Véase Joseph Needham. «Time and Knowledge in China and the West», en *The Voices of Time*, editado por Julius T. Frase, Londres 1968. pp. 92-135 (en particular 100) Cf. también Jacques Le Goff. Temps de l'Eglise et temps du marchand. «Annales ESC» 15 (1960), pp. 417-433

de la Revolución, en las ejecuciones capitales), ha hecho presión para la separación semántica entre interacción y sociedad.

Los motivos estructurales de este proceso de separación están en el paso de la diferenciación estratifica a la diferenciación funcional[145]. Una sociedad funcionalmente diferenciada diferencia y especifica los modos de interacción de los sistemas de funciones y de sus organizaciones de una manera que antes no era imaginable. El acceso a la interacción propiamente dicha, es decir, a la conversación sigue estando delimitado en relación con los estratos sociales; sin embargo, la conversación se diferencía claramente con respecto a aquellas formas de interacción que los sistemas de funciones requieren como sus formas específicas. No es conversación, piensa por ejemplo Madeleine de Scudéry, lo que se hace «lorsque les hommes en parlent précisement que pour la necessité de leurs affaires». Ejemplos de interacción pueden ser, entonces, las audiencias de juicios, una transacción judicial, una orden que se da en el ejército, una discusión que se desarrolla en el Consejo del rey. La interacción entonces queda al abrigo en virtud de una (provisoria) protección que le deriva de su atribución al estrato superior, esto hace posible el desarrollo de reglas de la interacción que alientan los vínculos de rol propuestos por la sociedad estratificada. Por ejemplo a la mujer se le dan mayores libertades para que pueda sacar conclusiones (con base en el comportamiento que mantiene en la interacción) sobre el comportamiento que ha de tener en otras situaciones[146]. Con estas condiciones particulares se llega a una privatización, a una psicologización y, por último, a la total reflexividad social de los temas de interacción centrados en la interacción. En el siglo XVII se inician algunos

[145] Niklas Luhmann, «Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17, un 18. Jahrhundert», en id. *Gesellschaftsstruktur un Semantik*, vol. Y Frankfut 1980, pp. 72-161; id., «The Evolutionary Differentiation Between Society and Interaction», en *The Micro-Macro Link*, editado por Jeffrey C. Alexander et al., Berkeley 1977, pp. 112-131.

[146] Al menos en Francia. En Italia, todavía en el sentido del viejo estilo, se dice: «Las mujeres nacieron para estar en la casa, no para andar vagando» (Virgilio Malvezzi, «Pensieri politici e morali», en *Politici e moralisti del seicento*, editado por Benedetto Croce, Santino Caramella, Bari 1930, pp. 253-283 (269). Esto significa que el hecho de ver a las mujeres por la calle debe tomarse como si se exhibieran como objeto de la vanidad del hombre (para no hablar de algo más grave). De cualquier modo, ninguna libertad de confiar en el comportamiento que se tiene en la interacción de la posibilidad de sacar conclusiones sobre el comportamiento mismo en otras situaciones.

análisis refinados. Las motivaciones se vuelven importantes y, con ellas, también las sospechas sobre las motivaciones. Se requiere desenvoltura, naturalidad, sinceridad, que precisamente así se vuelven problema[147].

En el siglo XVIII ya está disponible (con considerables simplificaciones psicológicas) la teoría de la reflexividad social, y desde entonces no ha habido transformaciones de importancia.

Ahora el sistema individual de interacción, ya sea sobre la presión ejercida por el contexto de los sistemas de funciones, ya sea a partir de sí mismo, puede volverse indiferente ante su entorno interno de la sociedad. Frecuentemente no se sabe en efecto cuáles son las otras interacciones con las que participan con quienen se tiene alguna relación[148].

En las sociedades más antiguas (y esto vale también para los estratos superiores de las sociedades estratificadas), la conexión entre interacción y entorno interno de la sociedad estaba estrechamente ligada, por lo que siempre se había de considerar el hecho de que en otros contextos se podía necesitar, o más aún, podía ser dependiente de aquellos con quienes se vivía en competencia o en conflicto; en las sociedades más complejas, por el contrario, esta red se vuelve más lenta. Unicamente entonces el intercambio y la competencia, la cooperación y el conflicto sobre la base de la interacción pueden separarse y transformarse en relaciones sociales que, en cierta medida, pueden no tener ningún interés para todos los demás. Ahora las asimetrías de rol específicas de los sistemas individuales pueden reforzarse debido a que los sistemas de funciones ya no consideran los otros roles. Según una dirección opuesta a ésta se desarrollan, por el contrario, otras formas de interacción que a su vez son extremadamente exigentes: se trata precisamente de las interacciones por

[147] Hasta la consecuencia de reconocer que la única posibilidad de permanecer sinceros es la de declararse sineramente por la insinceridad y practicarla. Asi la doctrina del Comte. de Versac, en Claude Crébillon (hijo). *Les egarements du coeur et de l'espirit*, cit. de la de. París 1961.

[148] Sénac de Meilhan describe así a un desconocido «*homme ainmable*», completamente versado en la interacción: «El tiene todas las edades, es de cualquier condición. No es ni magistrado, ni financiero, ni padre de familia, ni marido. Es un hombre de mundo: cuando muere, con sorpresa se sabe que tenía ochenta años. No se le había hecho caso por la vida que llevaba. La misma sociedad ignoraba que él era abuelo, esposo, padre: ¿Qué era entonces ante la sociedad? Tenia un lugar en la Opera, jugaba a la lotería y cenaba en la ciudad» (*Considerátions sur l'espirit et les moeurs de ce siècle*, Londres 1787, pp. 317 ss.)

elaciones íntimas, en las que cada uno de los participantes debe dar cuenta de todo su comportamiento, interno y externo[149].

Considerando tales discrepancias se excluye que pueda entenderse la sociedad misma según el modelo de interacción o también que, por experiencias de interacción, se pueda extrapolar qué es la sociedad. Lo que se sabe sobre la sociedad se sabe por los medios masivos de comunicación[150]. El fragmento de experiencia al que se puede acceder en la interacción cubre sólo una mínima parte del saber (disponible en la forma de escritura y hoy mediante la televisión). Sin embargo, las interacciones se esquematizan como modelos (y en la literatura, como construcciones de modelos) de una racionalidad específicamente social, porque sólo aquí se puede realmente practicar la reflexividad social con sus relaciones de tipo espejo inmensamente complejas. Y una vez más aquí (pero sólo aquí) se impone de nuevo la relga de la reciprocidad. Sin embargo, al mismo tiempo se puede saber que de esta manera no se puede comprender a la sociedad misma.Cuando más complejo es su sistema, más sólida es la simultaneidad y, por tanto, la imposibilidad de ejercer influencia en lo que sucede de hecho a cada momento. Y mucho más ilusoria es la fe en que (en la forma de interacción, mediante el diálogo, a través de intentos de acuerdos entre interlocutores que pueden lograrse recíprocamente) todo esto puede llevarse de manera racional.

## IX. Organización y sociedad

¿Si todo esto no funciona con la interacción, acaso funciona con la organización?

A primera vista, muchas circunstancias harían pensar que la sociedad moderna sustituye la interacción por la organización, ahí donde es necesaria la posibilidad de una sincronización de larga duración aun en el caso de una alta complejidad. Debemos, sin embargo, antes de hacer alguna consideración, ocuparnos más detalladamente de este tipo de sistemas sociales.

A diferencia de las interacciones, las organizaciones no son fenómenos universales presentes en todas las sociedades, pero constituyen una adquisición

[149] Niklas Luhmann, «Sozialsystem Familie», «System Familie» 1 (1988), pp. 75-91.
[150] Volveremos sobre esto una vez más; véase el capítulo 5.

evolutiva que presupone un nivel de desarrollo relativamente alto. Al igual que la sociedad misma y que la interacción, la organización es una forma determinada de relación de doble contingencia. Cada quien puede reacionar siempre de manera diferente y puede ir al encuentro o no de os deseos y expectativas, pero no como miembro de una organización. Al entrar en la organización, ha aceptado algunos vínculos y, si asume una posición obstinadamente contraria, corre el riesgo de perder la cualidad de miembro de la organización. La cualidad de miembro de una organización, entonces, no constituye en realidad un estatus socialmente necesario (aunque hoy es inevitable debido a mucho aspectos). El pertenecer a una organización se apoya en la movilidad, y la movilidad debe ser admitida socialmente. Se obtiene a través de la decisión (y aquí se trata de una combinación típica de autoselección y heteroselección) y puede perderse por selección (aquí con la salida de la organización o mediante el permiso de ausentarse). La solución del problema de la doble contingencia consiste en esto: la pertenencia a la organización puede estar condicionada, y esto no sólo en relación con aquello que le sucede a la organización misma, sino como una condición para mantener el estatus'[51].

A las decisiones que regulan la pertenencia a la organización se puede relacionarlas con un gran número de otras decisiones. Se puede prever una sumisión a las directrices (autoridad), se pueden establecer programas de trabajo, se pueden determinar las vías de comunicación, se puede regular el empleo de personal y el movimiento de personal: todo esto se regula en forma general, que después, según las circunstancias, puede transformarse en un complejo de decisiones. El pertenece a la organización constituye la premisa para la decisión sobre las premisas de las decisiones; esto requiere de un grado de especificación delimitado sólo por un vínculo: la pertenencia a una organización debe seguir siendo atractiva. A esto corresponde el hecho de que, por lo general, la pertenencia a una organización se ha de compensar con dinero.

De esta manera, en la práctica, se produce un sistema autopoiético mediante una forma particular de opoeraciones: produce decisiones a través de decisiones. El comportamiento se comunica como una decisión. En

[51] De manera detallada sobre esto, Niklas Luhmann, *Funktionen un Folgen Formaler Organisation*, Berlín 1964.

situaciones normales esto sucede debido al hecho de que se relaciona con una alternativa de entre muchas otras. Esto puede suceder, sin embargo, también de manera sucesiva, y es el caso típico del que la burocracia tiene miedo: si se tomaba una decisión sin darse cuenta de ello; o si se decidía con base en alternativas que ni siquiera se habían visto. A partir de esto siguen un sinnúmero de estrategias de tutela que tienen en cuenta, *modo futuri exacti*, aquellos que pudiera suceder si una decisión actual se toma como tema de una decisión futura[152].

Mientras los sistemas de interacción pueden tomar en consideración su entorno mediante una activación de los presentes y sólo a través de una internalización de la diferencia entre presentes y ausentes, las organizaciones tienen además la posibilidad de comunicarse con los sistemas de su entorno. Constituyen el único tipo de sistemas sociales que disponen de esta posibilidad; si se quiere obtenerla, es necesario organizar[153]. Esta comunicación hacia el exterior presupone autopoiesis con base en decisiones. En efecto, en el interior del sistema la comunicación puede efectuarse sólo en la red recursiva de la actividad de la toma de decisiones del sistema, es decir, sólo como decisión; de manera contraria para el sistema no sería posible reconocerla como la comunicación misma. La comunicación hacia el exterior, entonces, no contradice la clausura operacional del sistema; por el contrario, la presupone. Esto permite también entender por qué la comunicaciones de las organizaciones frecuentemente se aplanan a tal punto de no decir nada o presentan peculiaridades que frecuentemente son sorprendentes para el entorno o, pero

[152] Para una reciente discusión sobre las postdecision surprises véase J. Richard Harrison, James G. March, «Decision Making and Postdecision Surprises». «Administrative Sience Quarterly» 29 (1984), pp. 26-42; Bernard Goitein. The Danger of Disappearing Postdecision Surprise: Comment on Harrison and March «Decision Making and Postdecision Surprises», «Administrative Science Quarterly» 29 (1984), pp. 410-413. También cf. Joel Brockner et al., «Escalation of Commitment to an Ineffective Course of Action: The Effect of Feedback Having Negative Implications for Self-identity», «Administrative Science Quarterly» 31 (1986), pp. 109-126.

[153] Se encuentran generalmente reflexiones análogas en la literatura sobre la «capacidad de acción colectiva». Parsons habla de «*collectivities*»; sin embargo, es necesario estar seguros de que también el actuar en común (cortar, mover objetos pesados, etc.) ya no tiene validez de comportamiento colectivo. Sin embargo, esto se puede lograr únicamente por el hecho de que aquí se detiene a la «comunicación en nombre de lo colectivo».

aún, son difíciles de comprender. Las organizaciones se comunican preferentemente con las organizaciones, y por eso frecuentemente tratan a los individuos como si fueran ellos mismos organizaciones o como si fueran alguien de quien tener cuidado, por lo que necesidan ayuda e instrucciones especiales.

Se trata aquí claramente de situaciones típicas de la sociedad moderna que sería inútil buscar en las sociedades tradicionales. En efecto, en el caso de sociedad/interacción, como en el caso de sociedad/organización, una retrospectiva histórica nos permite ver que otras sociedades no son capaces de distinguir con claridad los diversos tipos de sistema. La sociedad misma se entiende como una asociación de miembros, como un cuerpo social al que pertenecen algunos hombres, otros no; por eso es necesario renunciar a la movilidad del condiconamiento de pertenecer a una organización. En las sociedades segmentarias se encuentra una movilidad alta entre las colonias y las tribus, y se descrubre que algunos miembros pueden ser expulsados, por ejemplo, como consecuencia de delitos. Sin embargo, el grado de autorregulación de las condiciones a las que se les reconoce validez permanece bajo. Las sociedades que ocupan grandes espacios pueden soportar de una mejor manera los problemas de la movilidad: pero se trata siempre de la inclusión o la exclusión del hombre entero, y esto mismo constituye una delimitación neta de la capacidad de regulaci'n: únicamente la sociedad moderna podrá renunciar a estas barreras.

También los tipos de organizaciones que se forman en esas sociedades se ajustas al modelo de la corporación[154]. Esto tiene validez antes que nada para las unidades militares y para los monasterios. También aquí la pertenencia significa la plena inclusión; está incluido sólo en la organización y en ningún otro lado, ni siquiera en otras sociedades domésticas. Quizá se den reglas rigurosas, por ejemplo reglas que establecen la disciplina del monasterio; pero no se entienden como fuente de decisiones. Y con mayor razón la autoridad no se funda sobre decisiones: oficiales, obispos, abates descienden de la nobleza.

[154] Como es sabido, Durkheim, en la Introducción de la 2a. edición de su libro, De la division du travail social, había tratado el paradigma de la diferenciación con referencias a la adquisicíon evolutiva de la diferenciación entre familias y corporaciones.

La sociedad moderna renuncia a ser ella misma una organización (corporación). Es el sistema cerrado y, por lo mismo, abierto a todas las comunicaciones. Y al mismo tiempo predispone en sí misma sistemas autopoiéticos, cuyas operaciones consisten en decisiones que se reproducen ellas mismas: es decir, se trata de organizaciones en un sentido que debe ser distinto tanto de las interacciones como de las sociedades. Las organizaciones pueden armonizar entre ellas enormes cantidades de interacciones. Producen el prodigio de sincronizar las interacciones en sus pasados y en sus futuros, no obstante que las interacciones se efectúen siempre y forzosamente con simultaneidad. Esto es precisamente lo que sucede mediante aquella técnica que consiste en decidir sobre premisas de decisión y con base en una disponibilidad a la aceptación en una «*zone of indifference*»[155], garantizada por la pertenencia a la organización. Pero la organización cuesta dinero; además, requiere que sus miembros sean completamente independientes de aquel tipo de vínculo que había caracterizado al viejo mundo: consideración de los otros roles propios, es decir: la inclusión, en el sistema de la organización, de roles que desempeñan sus miembros en otros sistemas. Ahora, si existen vínculos de este tipo, aparecen como corrupción[156].

Las descripciones clásicas de Max Weber no presentan con suficiente precisión cómo estas exigencias de la organizaciones efectivamente se realizan, pero particularmente no las presenta de una manera suficientemente realista. En efecto, quien haya trabajado en las organizaciones conoce el alto grado de personalización de las observaciones, en particular en relación con la valoración del trabajo y con la carrera. También aquí se puede mencionar que en la organización opera, en contra de sus reglas, aquella inclusión de los roles que los miembros tienen en otros sistemas y que es típica de la interacción. (En la mañana, antes de ir al trabajo, es necesario llevar a los niños a la guardería: éste es un hecho para el que se halla comprensión). Mucho más importante es

[155] Véase Chester J. Barnard, *The Funktion of the Executive* (1938), Cambridge Mass. 1987, pp. 167 ss.

[156] En efecto, esto no excluye que la corrupción se verifique de un modo completamente normal y que parezca inevitable como acceso a las organizaciones. En este sentido, continúan existiendo relaciones entre patrón y clientes. De cualquier manera, la corrupción entendida de esta manera debe ser distinta de la corrupción mediada por el dinero, la cual puede prohibirse jurídicamente (frecuentemente sin consecuencias).

la experiencia relativa a otro aspecto de la organización: la experiencia de que precisamente una organización que funciona bien y que se encuentra completamente desarrollada de acuerdo con los lineamientos de moda de la racionalización y la democratización, que precisamente una organización así produzca algunas irracionalidades[157]. Debido a la creciente complejidad de decidir con base en decisiones basadas a su vez en otras decisiones, la autopoiesis desarrolla estructuras apropiadas y una creciente tendencia de decidir para no decidir. Para el tratamiento de sus propios defectos puede aplicar todavía una vez más únicamente los mismos instrumentos que produjeron dichos defectos: es decir, sólo puede aplicar decisiones[158]. Además, con estas condiciones se atrofia el acoplamiento estructural con la motivación individual. Ya que es necesario siempre y nuevamente decidir, hace falta la motivación de reforzarse en contra de las resistencias internas y externas que se interponen a la ejecución de las decisiones. Por cuenta de esto todas las organizaciones aíslan a la política, la cual, sin embargo, no logra imponerse. Se comprende, entonces, por qué el pensamiento moderno utiliza una doble conceptualidad para expresar esta situación: se habla de organizaciones cuando se quiere indicar las necesidades y los aspectos positivos del fenómeno, y de burocracia cuando se quiere subrayar los aspectos negativos. Hace falta, es decir, una expresión que indique la unidad de los sistemas sociales organizados y, consecuentemente, es necesario para los fines de la teoría de la sociedad una apropiada teoría de la organización.

De la misma manera que las interacciones, tampoco las organizaciones necesitan ser construidas en relación con la unidad del sistema de la sociedad. Pueden nacer libremente sin una coacción al sistema y existen innumerables organizaciones (que de una manera no muy certera son llamadas uniones o asociaciones voluntarias) que no se relacionan con ninguno de los sistemas de funciones de la sociedad. Sin embargo, todas las organizaciones sacan ventaja de la complejidad del sistema sociedad: de esa complejidad que, en su nivel actual, ha sido posible sólo a través de la diferenciación funcional. En este

[157] Sobre esto, con base en las experiencias suecas, Nils Brunsson, *The Irrational Organization: Irrationality as a Basis for Organizational Action and Change*, Chichester 1985.
[158] Para un ejemplo importante, véase el «Bilancio della de burocratizzazione», en el *Secondo rapporto sulla semplificazione del deritto e dell'amministrazione*, editado por el Ministerio del Interior de la República Federal de Alemania, Bonn 1986.

sentido, forzando ligeramente las cosas, podemos decir que sólo bajo el régimen de la diferenciación funcional se consolida aquel tipo de sistemas autopoiéticos de los que hicimos mención como sistema social de organización. Sólo ahora existe una cantidad suficientemente alta de nichos[159]. Sólo ahora hay mucho qué decidir. Sólo ahora vale la pena afrontar al entorno considerándolo tan complejo que desde dentro ya no se le puede hacer frente por medio de hechos, señales, representaciones, sino por medio de decisiones.

Sin embargo, es innegable que, si no la mayoría, ciertamente las màs importantes y las màs grandes organizaciones se forman en los sistemas de funciones, y de esta manera asumen el correspondiente primado funcional. En este sentido se pueden distinguir organizaciones de la economìa, organizaciones del Estado y otras organizaciones politicas, sistemas escolares, organizaciones cientifìcas, organizaciones jurìdicas y legales. Es claro que la manera en que las posibilidades organizativas se realizan varia de un sistema de funciones a otro. No podemos aqui entrar en màs detalles. Debemos limitarnos a esclarecer cuàles son las relaciones que existen entre los sistemas de funciones y sus orgnizaciones, considerando que en ambos casos se trata de sistemas autopoièticos, aunque naturalmente no se puede de manera cierta refutar que las organizaciones forman en los sistemas funciones para realizaciòn de sus operaciones y para la ejecuciòn de su funciòn primaria.

El principio del cual debemos partir es el de que ningùn sistema de funciones puede alcanzar su propia unidad como organizaciòn. O, en otras palabras, en el àmbito de un sistema de funciones ninguna organizaciòn puede atraer hacia sì todas las operaciones del sistema de funciones y ejecutarlas como operaciones propias. Siempre hay eduaciòn, aun fuera de las escuelas y universidades. Los tratamientos mèdicos tienen lugar no sòlo en los hospitales. La enorme organizaciòn del sistema politico denominado Estado precisamente, produce el efecto de que existen actividades polìticas referidas al Estado, que no tienen validez como decisiones estatales. Y naturalmente se recurre a las organizaciones del sistema de derecho, en particular a los tribunales, sòlo cuando la comunicaciòn sobre el derecho y lo ilicito, que se presenta fuera de la organización, haga parecer oportuno ese recurso.

[159] En el sentido de Humberto Maturana.

También las organizaciones que operan dentro de los sistemas de funciones deben considerarse como sistemas sociales operacionalmente clausurados, independientes con base en su actividad de decisiòn. Asumen la funciòn primaria a partir del sistema respectivo (pero a menudo haciendo concesiones a otras funciones) y, ademàs, asumen tambièn su còdigo binario.

Sòlo con estas dos condiciones las organizaciones pueden relacionar sus operaciones con el correspondiente sistema de funciones y volverse, por lo tanto, identificables por ejemplo como tribunales, como banca, como escuelas. Por lo contrario, corren el riesgo de conquistar y organizar un mundo propio sòlo con la activaciòn de una distinciòn ulterior: es decir, la distinciòn entre reglas y decisiones. Las reglas son expectativas que no sòlo tienen validez para una decisiòn; al mismo tiempo restringen el comportamiento de la forma de la decisiòn de aplicar la regla o de no hacerlo[160] Todo comportamiento regulado es comportamiento decisional: este principio tiene validez tambièn cuando la regla misma es producto de un comportamiento decisional (que tambièn a su vez està regulado). La conexiòn entre regla y decisiòn, entonces, puede cerrarse recursivamente, es decir, puede organizarse de manera circular. En este sentido, todas las organizaciones son sistemas determinados por la estructura, los cuales no tienen precisamente necesidad de importar estructuras de su entorno (del entorno interior del sistema de funciones o del entorno interior del sistema de la sociedad).

Todo esto tiene validez tambièn, y con mayor razòn, en el caso de reglas formuladas de manera confusa, por ejemplo: «¡optimiza el resultado de la fàbrica!» Esto tiene validez tambièn cuando fungen como reglas ùnicamente algunos fines formulados sin ninguna condiciòn. En este caso surgen problemas de interpretación y de factorizaciòn de la regla[161], los cuales, sin embargo, pueden y deben resolverse en las organizaciones; si no, entonces ¿dónde?.

De manera diferente a lo que piensa la concepción dominante, orientada esencialmente a la polìtica, las organizaciones de los sistemas de funciones

[160] Sobre la conexiòn entre expectativas y decisiones, detalladamente. Niklas Luhmann, «Soziologische Aspekte des Entscheidungsverhaltens». «Die Betriebswirtschaft» 44 (1984). pp 591-603.

[161] Un buen ejemplo: Herbert Simon, «Birth of an Organization: The Economic Cooperation Administration», «Public Administration Review» 13 (1953), pp. 227-236.

no sirven para la ejecuciòn o para la ejecuciòn de decisiones que se tomen en los centros de decisiones. Las decisiones que se pueden ejecutarse se pueden tomar sólo e las organizaciones mismas: làs centrales forman parte de la red de la organización. Si se quiere determinar la función de las organizaciones en la construcciòn de una sociedad funcionalmente diferenciada, es necesario tener presente que las organizaciones son los ùnicos sistemas sociales que se pueden comunicar con los sistemas de su entorno. Los mismos sistemas de funciones no pueden hacerlo. Ni la ciencia, no la economìa, no siquiera la polìtica, ni la familia como unidad, pueden establecer comunicación con el exterior. Para que los sistemas de funciones puedan poseer la capacidad de comunicaciòn exterior (que, naturalmente, en cuanto comunicaciòn, es siempre realizaciòn de la autopoiesis de la sociedad), es necesario que en los sistemas de funciones se formen organizaciones; ya sea que estas organizaciones, posteriormente, se atribuyan la premisa de desempeñar el rol de portavoz, como làs asociaciones de patrones o de trabajadores que presumen hablar en favor de la economìa[162]; ya sea que se trate de unidades organizativas relacionadas de modo complejo con los grandes centros, con los gobiernos, con las corporaciones internacionales, con el mando militar. Muchos de estos aspectos han sido tomados por las investigaciones recientes sobre el neocorporativismo, aunque desde perspectivas escasamente reflejadas sobre el plano teòrico. Sin embargo, el creciente significado de las organizaciones para los sistemas de funciones se surge de la imposibilidad de organizar los mismos sistemas de funciones. Las organizaciones ha sido formadas en vista de una necesidad de sincronizaciòn que vuelve a emerger continuamente: entonces, reaccionan precisamente ante la artificialidad de una diferenciaciòn del sistema de la sociedad de acuerdo con las funciones.

Ciertamente que no es muy fàcil acostumbrarse a una perspectiva històrica tan insòlita como la que acabamos de delinear. Si vale la pena hacerlo, es lo que se va a decidir sobre los resultados. En todo caso, una teorìa orientada de modo tan decidido a la clausura operacional y a la autopoiesis explica, por una parte, còmo es posible el surgimiento de organizaciones ùnicamente en la

[162] Para quien quiera saber què piensa realmente «la economìa», serìa màs adecuado leeer los noticieros de la bolsa, debido a que cuando la comunicaciòn està organizada es siempre posible engañar o mentir.

sociedad; pero tambièn explica còmo contribuye de manera autònoma a la diferenciaciòn social. Esta aportaciòn se ejercita en un doble sentido: es una aportaciòn a la diferenciaciòn del sistema sociedad y a la diferenciaciòn de sus sistemas de funciones respecto a la autopoiesis de las organizaciones; con la ayuda de esta autopoiesis, esta aportaciòn se refiere ya sea a la diferenciaciòn recìproca de los sistemas de funciones, como a su diferenciaciòn en comparaciòn con el entorno respectivo. De esta manera es posible explicar una notable discrepancia estructural: en efecto, por una parte la sociedad moderna depende de la organizaciòn mucho màs que cualquier otra sociedad que la haya precedido (o mejor, la sociedad moderna es la primera sociedad que, en absoluto haya producido un concepto especìfico de organizaciòn)[163], pero, por la otra parte, esta sociedad, menos que cualquier otra sociedad que haya existido anteriormente, puede ser entendida como una organización, ni considerándola en su unidad, ni mucho menos si se la considera en sus parciales sistemas de funciones.

## X. Movimientos de protesta

El intento de marcar un límite, de manera que sea posible observar en la otra parte del límite a Dios y a sus creaturas, se consideraba en el mundo antiguo como un intento que repetía lo que había hecho el ángel Satanás. Igual que Satanás, el observador, como ve lo que observa y al mismo tiempo algo más, se puede considerar mejor y con esto pierde de vista la existencia de Dios. En el mundo moderno esta teoría del observador es una teoría de los movimientos de protesta que no sólo no caen como el ángel rebelde, sino que suben. No pierden la esencia de Dios (a esta tesis, hoy en dio, se suman hasta los teólogos) y, por esto, en su caso, no se añade ni siquiera el carácter de pecado, de la lejanía de Dios. Copian únicamente la técnica de observación utilizada por el diablo, que consiste en señalar un limite en una unidad contra esta unidad;

[163] Sobre el desarrollo del concepto que en los primero decenios del siglo XIX era todavla muy incierto, cf. Nikias Luhmann, *Organisation, en Historisches Worterbuch der Philosophie*, vol. 6 Basel-Stuttgart 1984, col. 1326-1328

esta técnica, sin embargo, produce de alguna manera el afecto inmediato, que consiste en la actitud irreflexiva de considerarse mejor que los demás.

El que los movimientos de protesta no caigan sino suban puede estar conectado con el paso de la sociedad a la diferenciación funcional. Con la ayuda de esta hipótesis, nos preguntamos, como conclusión del capítulo sobre la diferenciación, cuáles son los motivos estructurales de esta manifestación, la cual es una manifestación de tipo nuevo.

Un hecho parece ser irrefutable: los movimientos de protesta de nuestros días no pueden compararse con los movimientos de renovación religiosa o con las revueltas y rebeliones provocadas en el mundo antiguo por motivos económicos[164]. Se puede reconocer fácilmente también una diversificación temática, respecto a esos movimientos, que se manifiesta principalmente en la segunda mitad de nuestro siglo. Los así llamados nuevos movimientos sociales ya no se adaptan ni siquiera al modelo de protesta del socialismo. Ya no hacen referencia a las consecuencias de la industrialización y no tienen únicamente como finalida una mejor distribución del bienestar. Sus motivos y sus temas se han vuelto más heterogéneos, y en particular la temática ecológica ha tomado particular importancia. Aún más difícil, entonces, parece ser el intento de entender estos motivos sociales con base en sus fines.

Una gran parte de la literatura caracteriza el fenómeno desde una perspectiva de distinción entre motivos racionales y motivos irracionales (emotivos) que estarían como base de cada movimiento. Consideramos infructuosa dicha controversia[165], en cuanto que propone sólo el juicio dominante sobre la inclusión y la exclusión (eventualmente sobre la autoexclusión) y además, en cuanto que consiste únicamente en la reformulación de las perspectivas de los participantes y de los simpatizantes, por una parte, y de sus adversarios, por la otra. Por lo contrario, nosotros partimos de la observación de que los movimientos de protesta no pueden ser adecuadamente comprendidos ni como sistemas de organizaciones ni como sistemas de interacciones.

[164] La literatura sobre la «*moral economy*» subraya esta diferencia como premisa de las revueltas campesinas.
[165] Para la crítica y resolución de esta controversia dentro del constructivismo social, cf. también Mary Douglas, Aaron Wildavsky, *Risk and Culture: An Essay on Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley 1982.

No son organizaciones ya que no organizan decisiones, sino motivos, *commitments*, vínculos. Tratan de llevar al propio sistema lo que una organización debe presuponer y que la mayoría de veces debe pagar: motivación para la adhesión como miembros de la organización. De la misma manera en que las organizaciones aíslan a la política, los movimientos de prottesta aísla la organización sólo para resolver los problemas restantes. Sin la organización de una representación del movimiento, el movimiento pudiera sólo reaccionar, ser, pero no podría comunicarse hacia el exterior. Los movimientos de protesta no pueden concebir el reclutamiento de sus secuaces como una sumisión a las condiciones de la adhesión, ni como sus reespecificaciones mediante algunas decisiones. De manera diferente a las organizaciones, los movimientos tienen una infinita necesidad de personal. Si se quiere enterder los movimientos de protesta como organizaciones (o como organizaciones en proceso de formación) sólo se encontrarían caracteres deficitarios: heterárquicos, no jerárquicos, policéntricos, en forma de red y, en particular, faltos de control sobre el proceso de su misma transformación.

Sin embargo, los movimientos de protesta tampoco son sistemas de interacción. Ciertamente aquí, como en cualquier otra parte, la interacción es indispensable. Sirve principalmente para demostrar la unidad y la grandeza del movimiento. De aquí el inte'res sobre las manifestaciones (*demonstrations*), donde la asociación entre demostración y democracia es una piadosa casualidad lingüística. La interacción da testimoio del compromiso: «vengan» es la palabra de mando. Pero el sentido de estar juntos (como, por otra parte, también en las organizaciones) se encuentra fuera del estar juntos.

Los temas que constituyen el motivo para el nacimiento de movimientos de protesta son hterogéneos y permanecen tales aun cuando se agrupen como medio ambiente, guerra, condición de la mujer, peculiaridades regionales. A pesar de esto la forma del movimiento es la protesta; forma, también aquí, en el sentido preciso de una distinción que puede ser distingida, de una forma de dos partes, en la que la parte interna de la forma es la protesta y la otra parte es aquello contra lo que se protesta, es decir, el tema. Lo que aparece en cada tema es, naturalmente, el tema de fondo, que siempre queda indeterminado: el tema de la sociedad que evidentemente produce, cubre, aprueba aquello contra lo que se protesta.

Ya habíamos aludido a que la forma de la protesta no es la forma del pecado; ahora conviene preguntar de manera más precisa por qué no es esta forma. Evidentemente que la retórica para alertar, para regañar, para pretender, ya ha dado vuelta a la página. Ya no tiene como su objetivo a los pecadores, pero favorece la protesta. Análogamente también el peligro está en la otra parte, y con él todo lo que debe hacerse para reconquistar el control sobre el simbolismo de la amenaza o del rechazo[166]. El orden de los pecados había aprovechado la posibilidad de representar de manera vinculante a la sociedad en la sociedad. El orden de la protesta aprovecha el hecho de que eso ya no es posible. Pero mientras que en el orden antiguo todos eran pecadores (y sólo unos eran menos que los demás), los movimientos de protesta deben reclutar a sus seguidores y deben esforzarse por impresionar a sus adversarios. En comparación con los pecadores, para ellos es al mismo tiempo más fácil y más difícil, y el motivo de esta diferencia consiste en el cambio de la forma de la diferenciación social.

Esto nos aporta también una clave para comprender la distinción entre el tema que está en el primer plano y el trasfondo social. Los movimientos de protesta observan a la sociedad moderna con base en sus consecuencias. El movimientos socialista, que se refería a las consecuencias de la industrialización, constituyó sólo un primer caso. Hasta que llegó a ser el único caso, se pudo permitir el lujo de construir una teoría de la sociedad, que correspondía con su protesta y hasta contribuía a explicarla. Por esa razón, aún hoy Karl Marx sigue ofreciendo interés. Desde el momento en que se volvieron visibles otras innumerables consecuencias de las estructuras de la sociedad moderna, ya no es posible mantener esa simplificación, y exactamente ni como monopolio de la protesta, ni como teoría. La sociedad se convierte en el tema de fondo de todos los temas, se convierte en medium para motivos de protesta siempre nuevos. Una teoría de la sociedad, adecuada a este fin, debería

[166] Para explicarse el que el peligro haya dado ya la vuelta a la página, léase Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Nueva York 1966. Para el estudio de un caso concreto relacionado con el trabajo de M. Douglas y que trata sobre los movimientos sociales relativos a los riesgos que se corren en el lugar de trabajo, véase Janet B. Bronstein, «The Political Symbolism of Occupational Health and Risks», en *The Social and Cultural Construction of Risk: Essays on Risk Selection and Perception*, editado por Branden B. Johnson, Vincent T. Covello, Dordrecht 1987. pp. 199-226.

describir a la sociedad como un sistema funcionalmente diferenciado que produce innumerables (y así, singularmente, ya no atractivos) motivos de protesta. La sociedad es pero (y, naturalmente también, mejor) de lo que pueda llegar a imaginar cualquier movimiento de protesta. La protestta· vive de la selección de un tema. S quisiera reflejar la selectividad de su tema y, por tanto, también a sí misma como selector debería reconocer la paradoja de la protesta en unidad contra la unidad, y por tanto debería tener dudas sobre sus propias condiciones de posibilidad[167].

Esto se vuelve claro si se conciben los medios masivos de comunicación como sistemas autopoiéticos de tipo propio, y la protesta como su momento catalizador. La protesta que acapara un tema es invención de los medios, es su construcción. Precisamente el hecho de que la sociedad hasta el día de hoy no haya captado, o no haya captado correctamente el tema, es la condición para que el movimiento eche a andar. La sociedad se muestra sorprendida hasta la incomprensión. En sus organizaciones el tema es desconocido. Sólo la autopoiesis del movimiento social construye el tema, encuentra la relativa prehistoria con el fin de no tener que aparecer como lo que ha inventado el problema y con esto produce una controversia que, por otra parte, en la rutina diaria, no es absolutamente una controversia. Es suficiente un inicio no muy notable que se elige previamente sólo en retrospectiva respecto al inicio efectivo, por el que la controversia es y sigue siendo la controversia del movimiento de protesta.

Se utilizan los medios masivos de comunicación para atraer la ateción, pero no (como lo muestran investigaciones recientes) para reclutar seguidores. La relación complicada con los medios, por los que la misma Chernovil, con el tiempo, se vuelve noticia sin interés, requiere de independencia ante el evento que constituye el factor desencadenamente, pero también requiere nuevos eventos en el contexto de una generalización del a protesta. El tiempo del movimiento de protesta no es el tiempo de los medios, pero también

[167] Se dirige uno la atención a las prestaciones más antiguas de la reflexión teológica(en particular en el Islam) se encuentra, por ejemplo, que también el diablo tenía este problema. Sin embargo, él pudo encontrar para sí mismo una posición singular en el cosmos de los pecados de la tradición; en efecto, él era el único que había cometido el pecado del cual no es posible arrepentirse: el pecado de la observación de Dios. Cf. Peter J. Awn, *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden 1983.

transcurre rápidamente. En caso de que no haya éxito, el movimiento se dispersa hasta que vuelva a ver un momento más oportuno. En caso de éxito, el manejo simbólico del peligro y del rendimiento se transfiere a los sistemas de funciones y a sus organizaciones. Como resultado del movimiento se ven ahora algunas agencias en las administraciones[163], y en casos excepcionales se llega a encontrar un auténtico partido verde o alternativo. Existen expertos específicos y, más aún, para tranquilizar a la opinión pública, y para proveer al mismo tiempo a las organizaciones de premisas a las que refieren sus reglas, existe la forma de los valores límite, por encima de los cuales hay peligro, mientras que por debajo de ellos no hay ningún peligro. Se identifican organizaciones a las que se define como la causa del mal y que están en condición de pagar, por lo que es ampliamente posible tratar sobre los necesarios acuerdos conciliatorios. Pero, como consecuencia de tales acuerdos, se producen nuevos tipos de riesgo, por ejemplo aquellos por los que las empresas pequeñas, como consecuencia de la nueva reglamentación, quedan excluidas de los negocios, mientras que las empresas grandes se pueden replegar hacia alternativas cuyo peligro no se ha descubierto aún. Por un cierto período, parece que el manejo simbólico de los peligros y las desventajas hayan vuelto a los sitios adecuados. Pero en cada momento pueden nacer nuevas protestas.

Si se prescinde de los casos particulares, los resultados tienen un formato muy pequeño; por otra parte, ni siquiera es posible resolver de otra manera los problemas. Sin embargo, esto no debería ser un impedimento para ver cual es la real novedad del fenómeno entero. Se trata de un tipo de sistema autopoiéticos que no puede reducirse ni al principio de la presencia (interacción) ni al principio de la pertenencia (organización). Parece que la sociedad moderna haya encontrado una forma de la autopoiesis para observarse así misma: en sí misma contra sí misma. En esta forma altamente temporalizada, rápida, reacciona ante la propia opacidad, ante los riesgos de su rechazo a la redundancia, ante la elevada dependencia de todos los procesos de la decisión, en ausencia de una autoridad que pueda determinar lo que es justo en el ámbito de la sociedad entera. De esta manera la sociedad reacciona, antes que nada, ante las muchas consecuencias negativas de sus mismas realizaciones.

[163] Cf. para una etapa más madura, Richard P. Gale, «Social Movements and the State: The Environmental Movement, Countermovement and the Transformation of Government Agencies», «Sociological Perspectives» 29 (1986), pp. 202-240.

Los sistemas de funciones y sus organizaciones comienzan a mantener, con respecto a esto, una actitud que no esconde irritación (¿y cómo más podrían reaccionar?). Lo que no parece que se logre de esta manera es la predisposición de textos adecuados, es decir, de autodescripciones adecuadas de la sociedad moderna. Pero, con este problema, entramos al tema del siguiente capítulo.

# Capítulo 5

# Autodescripciones

## 1. Autoobservación y autodescripción

En este capítulo conclusivo trataremos un tema cuya importancia ya habíamos mencionado en el primer capítulo[1]. En el plano exclusivamente operacional, el sistema de la sociedad está obligado a observar sus propias comunicaciones: en este sentido debe realizar una autoobservación continua. En relación con esta actividad del sistema, se desarrolla la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia; esta distinción hace que el sistema reaccione ante el hecho de que a través de su operación, él mismo produce su propia forma, es decir, produce la diferencia entre sistema y entorno. Observar de manera continua con base en la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia condensa las referencias correspondientes y las concentra en la diferencia entre sistema y entorno. A su vez, esta distinción permite al sistema autoobervarse de acuerdo con un estilo nuevo: es decir, mediante la adjudicación de temas al sistema de manera diferente a su entorno. El sistema refleja su propia unidad como punto de referencia para las observaciones, como punto de vista de orden para una actividad de referencia continua.

Por esto es oportuno preparar textos que coordinen un gran número de autobservaciones de este tipo, que, al presentarse siempre en la forma de eventos, están ligadas a la situación. La forma más simple a que recurre el sistema consiste en darse un nombre utilizando una indicación rígida, invariable, que puede repetirse debido precisamente a su rigidez y puede ser usada en situaciones diferentes e imprevisibles. Esto nombres propios facilitan y alimentan el

[1] Cf. pp. 48 ss.

desarrollo de las contraposiciones, las cuales fijan la oposición del sistema con respecto a otro sistema, con el fin de hacer posible la identificación mediante el contraste; de esta manera tenemos: griegos y bárbaros, cristianos y paganos o, en un sentido más moderno, pero renunciado al uso de nombres propios, tenemos pueblos civilizados y pueblos salvajes[2]. Con estos ejemplos se pueden comprender que el contraste puede llegar a su culmen gradualmente mediante descripciones de la estructura (en el último caso que mencionamos, por ejemplo, la división del trabajo), eso permite enriquecer, en el ámbito del contenido, los textos con los cuales el sistema se indica a sí mismo. Llamamos a estos textos y sus nombres, autodescripciones.

También las sociedades que no disponen de escritura preparan textos. Producen relatos que tienen como fin un uso repetido: en la narración presuponen que el relato sea conocido y que lo que sorprenda sea únicamente los accesorios, los adornos, el talento de quien narra. De esta manera, también es posible establecer mitos sobre el género humano, la tribu, los ancestros, etcétera, en los cuales la sociedad se representa en la sociedad. Pero para el uso cotidiano, para el discurso oral, son suficientes las *indexical expressions* cuya referencia se entiende por sí misma. Sólo la escritura supera esta inmediatez de poder decir «nosotros» y lleva al problema de la referencia. Y en efecto en el momento en que el lector lee lo que está escrito, el escritor mismo estará dedicado ya a otro asunto o quizá ya habrá muerto desde hace mucho tiempo. Sólo con la escritura nace la necesidad de formular autodescripciones elaboradas de manera conceptual que intenten fijar lo que se comunica cuando en la sociedad se comunica sobre la sociedad.

Tanto las autoobservaciones como las autodescripciones (es decir, la predisposición de textos son operaciones individuales del sistema. Esto significa que a diferencia de lo que ocurre generalmente en las teorías del conocimiento, entre conocimiento y objeto, no existe ninguna correspondencia, ni en la forma de la observación ni en la forma de la descripción. El sistema únicamente puede operar sobre la base de la comunicación y el tema de una comunicación no tiene mínimamente ninguna semejanza con aquello sobre lo que se comunica. Cada una de las operaciones es una operación entre una infinidad de opera-

[2] Cf. Reinhart «Kiselleck, Zurhistorish-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe», en id. *Vergangene Zukunft: Zur Semantikgeschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, pp. 211-259.

ciones: lo cual tiene validez independiente del sentido de la operación y, por lo tanto, también independientemente de que la operación intente describir el sistema completo como unidad, o que se ocupe sólo de algunos detalles. En otras palabras, en el plano operacional el sistema nunca puede ser su unidad misma; sólo puede indicarla, aunque de manera imprecisa.

De aquí se deriva que el sistema, que puede procesualizar la propia autopoiesis únicamente a través de operaciones individuales, es inaccesible a sí mismo, es opaco: es tan opaco como el entorno. Precisamente por esto, entonces, se puede decir también que la autorreferencia y la heterorreferencia remiten continuamente a ulteriores —en línea de principio, infinitos— horizontes de posibilidad que no se logran aprovechar totalmente ya sea debido a limitada capacidad operativa del sistema, ya sea por el hecho de que las operaciones tienen necesidad de tiempo. ¡Se trata del tema de Tristan Shandy¡ Por tanto, cada descripción del sistema es una construcción. Por la misma razón un sistema puede sorprenderse a sí mismo y sacar por sí mismo nuevos conocimientos. En otras palabras, las autoobservaciones y las autodescripciones tienen un valor de información, y esto únicamente porque el sistema es opaco a sí mismo. Por otra parte, sólo por este motivo la semántica histórica de las autodescripciones de la sociedad -el tema de este capítulo- adquiere un significado autónomo.

La presencia simultánea de un número infinito de operaciones caracterizadas por la autorreferencia explícita o implícita no puede considerarse como un caos. Ya en el paso de las simples autoobservaciones sólo ocasionales a la producción de textos, se registran los primeros intentos de corrección: se trata de los primeros pasos que se dan ya en la tradición del relato de las culturas orales. Los textos se producen porque pueden reconocerse y usarse en múltiples circunstancias y, por tanto, coordinan aquellas autoobservaciones que se adapten. Llamamos semántica a las premisas de sentido que merecen ser conservadas. En situaciones que son con frecuencia totalmente heterogéneas el sistema se proporciona la autorreferencia al preparar una semántica particular. La cual, luego, generando una ulterior distinción, puede ser utilizada de manera correcta o falsa. Con esta bifurcación nace la necesidad de disponer de expertos en interpretación, los cuales custodian el uso ortodoxo del texto y hacen derivar su prestigio social de la calidad del texto. De esta manera, es muy fácil que el sentido correcto del texto llegue a adquirir una cualidad nor-

mativa. Esto significa únicamente que el texto puede, si es necesario, conservarse también de manera contrafactual. Lo que es correcto no pierde ciertamente su carácter por el hecho de que se encuentren defectos o errores o porque se abuse de él. Al contrario, los derectos se hacen notorios precisamente porque es posible reconocerlos en la desviación con respecto al sentido correcto. En los análisis que siguen encontraremos que esta tendencia a fijar normativamente los textos se confirma repetidamente, por ejemplo, el concepto véteroeuropeo de naturaleza y también en el contexto moderno de las ideologías. Por ahora nos interesa sólo reconocer la función de las textualizaciones y de las normativizaciones: éstas compensan el carácter de singularidad y el carácter de evento que, inevitablemente tiene todas las autoobservaciones del sistema.

Del hecho de que todas las autobservaciones y las autodescripciones sean operaciones realizadas en la comunicación, se deriva la posibilidad de ser observadas y descritas. El sistema, en efecto, puede sólo operar de un modo real. Y por eso cada autoobservación y cada autodescripción, a su vez, se expone inevitablemente a la observación y a la descripción: cada comunicación puede volverse tema de una comunicación. Pero esto significa que cada comunicación puede ser comentada positiva o negativamente, puede ser acogida o rechazada. Las autodescripciones relativamente estables, entonces, no se forman simplemente en la forma de una intervención convincente sobre un objeto dado, sino como el resultado de observaciones y descripciones recursivas de estas descripciones. En la cibernética moderna un resultado así se llama también «autovalor» del sistema[3].

El hecho de que un texto se predisponga y se estabilice ofrece la ventaja de que la operación con la que el texto ha sido producido, y junto con ella también el autor, sus intereses, sus perspectivas, pueden llegar a ser olvidados. También el olvido puede servir para proteger al texto. Se vuelve un texto sagrado o se vuelve un texto al que el tiempo y alguna tradición que se haya consolidado, protegen de la crítica. Su evidencia oculta el hecho de que haya habido otras posibilidades. En particular, en las culturas que conocían la escritura pero que aún tenía una tradición preeminentemente oral, precisamente el hecho de que el texto estuviera por escrito tenía valor como de simbolo de su invariabilidad. Los nombres de los autores, luego, en caso de conservarse

[3] Cf., Heinz von Foerster, Observing Systems, Seaside Cal. 1981

adquieren una cualidad casi mítica, como si fuera un duplicado del significado del texto. Sólo con la imprenta, es decir, únicamente a partir del siglo XV, se difunde una idea de autor en el sentido moderno. En el Medioevo lo que comunica es el texto, y luego eventualmente la imprenta. Y sólo como consecuencia de la clara diferenciación entre autor y texto, que se afirma con la separación de la tradición prevalentemente oral de los textos escritos, nace el arte refinado de la interpretación, que se refiere a los contextos y a las intenciones, y a lo que nosotros llamamos hoy hermenéutica.

Por último, es necesario recordar una peculiaridad que caracteriza a todas las prácticas autorreferenciales, y especialmente a las autodescripciones de la sociedad: no existen criterios externos conforme a los cuales estas prácticas puedan ser juzgadas. Ya se ha encontrado algo análogo en la tradición cartesiana en lo relativo a la conciencia del sujeto. Si el sujeto piensa que piensa, no se le puede objetar que se equivoque. Si dice que le gusta algo no se le puede objetar que se equivoque. Sin embargo, al contrario de lo que creen los filósofos, ésta no es una peculiaridad del sujeto y tampoco un indicador de su estatus único en el mundo. Es una peculiaridad válida también para el sistema social de la sociedad, y aquí naturalmente es válida con mayor razón, porque fuera de la sociedad no existen posibilidades de comunicación, y, por tanto, no existen instancias autorizadas para hacer correcciones. Con mayor razón entonces la sociedad está destinada a practicar una autorreferencia sin criterios.

Sin embargo, con esto no se excluye que se puedan desarrollar algunos criterior para las autodescripciones. Por ejemplo, de las teorías de la reflexión, mediante las cuales los sistemas de funciones de la sociedad moderna se describen a sí mismo, se pretende como máximo el criterio de la cientificidad, independientemente de lo que esto signifique en el caso específico del sistema del derecho, del sistema de la política, del sistema de la educación o del sistema de la economía. Para las autodescripciones de las sociedades premodernas, en cambio, tenían valor los criterios religiosos: en sus componente centrales estos criterios debían ser capaces de contener premisas de naturaleza religiosa. En todos los casos de autodescripciones de la sociedad, los criterios no se han establecido antes o independientemente de la autodescripción misma; constituyen, más bien, un componente del texto. Y cuando los criterios se presentan separadamente con respecto al texto, como por ejemplo la referencia a Dios en la tradición cristiana de Occidente, esto sucede en sintonía con el texto y no

como referencia a una instancia independiente de control. En otros términos, las autodescripciones pueden fundamentarse sólo de manera circular, y cuando quieren interrumpir, mediante la exteriorización, el círculo de su fundamentación, tal interrupción se realiza precisamente como componente del texto, como parte de la ejecución de la autodescripción.

Con estas condiciones estructurales y operativas nace una específica semántica de las autodescripciones de la sociedad; esta semántica, a su vez, subyace en transformaciones evolutivas. El margen de que dispone es indudablemente limitado en cuanto que las autodescripciones deben ser suficientemente plausibles para poder confirmar la propia validez y para poderse luego transformar en el proceso en el que se observan y se describen las descripciones. Pero al mismo tiempo los textos ya existentes adquieren su peso. Aun en el caso en que se verifiquen algunas tranformaciónes radicales de su estructura, la sociedad no tranforma de manera inprovisada lo que sabe y dice sobre sí misma, para volver a comenzar y sin presupuestos. Debe percibir lo nuevo en contextos viejos, de manera de poderlo luego especificar. Precisamente en períodos en lo que se producen cambios radicales de la estructura, entonces es necesario tener en cuenta los residuos de la tradición, que pueden eliminarse sólo de manera gradual en la medida en que se logra ver la diferencia entre el mundo pasado y el actual. También la sociedad moderna, como veremos ampliamente, se describe a sí misma primero históricamente, porque así, luego, puede separarse de su historia. Acepta algunos conceptos que son como cheques en blanco para un futuro abierto: sólo gradualmente se podrán incluir nuevas irritaciones y, con ellas, nuevas experiencias: y sólo así se hará posible sustituir los últimos restos de la tradición véteroeuropea.

## II. La cultura de la vieja Europa.

### a. El todo y sus partes

Las sociedades premodernas manifiestan significativamente semejanzas estructurales en el tipo de diferenciación que las caracteriza. Pero disponían únicamente de una cultura escrita transmitida especialmente a través de la enseñanza

oral[4] y, por lo tanto, no obstante las relaciones comerciales y los niveles de recíproca conciencia que habían alcanzado, sus tradiciones semánticas permanecieron separadas. Esas sociedades podían considerarse a sí mismas, respectivamente, como centro del mundo y por eso cada una proyectó su propia cosmología. En este sentido podían ser sociedades mundiales y podían acoger en su propia cosmología a las otras sociedades.

En lo que se refiere a lo siguente nos limitaremos a describir la autodescripción de la sociedad en la tradición véteroeuropea: no limitaremos, por tanto, a la consideración del patrimonio intelectual greco romano cristiano, porque solamente esta tradición hya acompañado a la sociedad moderna en su nacimiento y únicamente ella influye aún hoy en las expectativas dirigidas a esta sociedad. La riqueza de conceptualidad de esta tradición se deriva esencialmente de los siguientes motivos: del hecho de que conoció tanto diferenciaciones basadas en la estratificación como diferenciaciones del tipo centro y periferia; del hecho de que ella, en el curso de su historia, se ha visto en la necesidad de interpretar tanto la formación de ciudades como la formación de imperios; del hecho de que ha conocido tanto a la nobleza que vivía en la ciudad como a la nobleza que en el Medioevo vivía en el campo y por último, del hecho de que, por efecto de la cristianización, esta conceptualidad cambió su religión y, consecuentemente, necesitó reinterpretar el patrimonio de su tradición sin que hubiera habido en la base un cambio en la estructura de la sociedad. Seguramente también la diversidad geográfica que caracteriza a europa ha jugado un rol importante tanto en el nacimiento de las culturas citadinas de la Grecia antigua como para la fomación de los Estados territoriales en Europa del tardo Medioevo. Sin embargo, no obstante esta diversidad, ha permanecido sin cambio un carácter decisivo de todas las sociedades premodernas: la forma de la diferenciación previa que la descripción correcta del mundo de la sociedad se efectuara a veces por una posición que no tuviera competencia, es decir, desde el vértice de la jerarquía que se identificaba con la nobleza, y desde el centro de la sociedad, que se identificaba con la ciudad. No obstante todas las controversias entre las escuelas, la elaboración de descripciones siguió siendo

[4] Para la India, todavía a fines del siglo XIX, Amanda F. Wood, Knowlwdge Before Printing and After: The Indian Tradition in Changing Karala. Delhi 1985.

un asunto reservado a una élite; a esto correpondió el que se siguió transmitiendo de manera prevalentemente oral (enseñanza) aun los mismos textos que ya se habían plasmados por escrito. Unicamente en el Medioevo la cultura de la nobleza, la cultura del convento y la cultura de la ciudad comenzaron a desarrollarse separadamente: con la doctrina de los tres estados esta diversificación se tradujo por última vez en una autodescripción de la sociedad. Pero al mismo tiempo, en el paso a la edad moderna, la imprenta, que en Europa (de distinta manera que en China y en Corea) se practicaba comercialmente, hizo visible con sorprendente velocidad la heterogeneidad del patrimonio intelectual que para entonces ya se había acumulado. En la semántica esto lleva a activiar una serie de reacciones que, a su vez, utilizan el libro impreso y producen una multiplicidad de formas, de entre las cuales posteriormente la edad moderna elegirá aquellas que considere idóneas.

Para cada descripción de autodescripciones (como para cada observación de observaciones) es importante considerar con cuidado cuáles son las distinciones con que se trabaja. Entre las distinciones más importantes con las cuales, apoyándose en Aristóteles (y en una amplia discusión que probablemente tuvo lugar en sus tiempos), la sociedad véteroeuropea se describe así misma, figura la distinción entre el todo y sus partes. El recurso a este esquema pudo haber sido motivado por la experiencia directa de la vida de muchos hombres en la ciudad o también por la producción artesanal de objetos complejos como, por ejemplo, un navío. De cualquier manera, el esquema lleva al cabo una solución genial —que más tarde estará llena de consecuencias— de la paradoja de una unidad que al mismo tiempo es muchos y uno (*unitas multiplex*). La paradoja se distribuye en dos planos, que se consideran entre sí distintos, sin que deba tematizarse la unidad de lo que se considera distinto. Un plano está formado por el todo, el otro por las partes. La metaunidad de ambos planos y la unidad de su diferencia no se explica por separado. El problema de la unidad de identidad y diferencia se oculta más bien mediante la expresión: «el todo es más que la suma de sus partes». Ese misterioso más indica, entonces, una necesidad de explicación que puede ser usada en el sentido de una justificación del orden social y de sus representantes. En una cosmología paralelamente desarrollada, el mismo problema puede resolverse de distinta manera, es decir, en la forma de un mito que puede ser narrado, en la forma de una mitología de la emanación. Las Enneadas de

Plotino, por ejemplo, enseñan que la unidad, en *summum ens*, hace surgir por sí misma la diferencia entre unidad y multiplicidad. La emanación no se entiende ni como producción de algo nuevo ni como producción, sino como desarrollo del origen, como el producto de algo que ya es. La unidad del objeto de que se trata, ya sea el mundo o la sociedad, se duplica y se describe dos veces. La unidad es por una parte el todo y por otra la suma de las partes, cuya participación produce ese plusvalor gracias al cual todas forman un todo. Al mismo tiempo se oculta el hecho de que se trata de una doble descripción del mismo fenómeno: pero esto debe permanecer oculto, porque de otro modo la paradoja quedaría al descubierto. Sólo la mitología de la mano invisible indicará directamente este problema, pero lo hará con una metáfora también paradójica. La separación de los dos planos de la descripción requiere que se reconozca que el todo no puede representarse nuevamente en el plano de sus partes. Esto lleva a la cuestión —y también esto constituye una prueba significativa de la creatividad de las soluciones de las paradojas— de cómo se debe pensar la relación entre el todo y sus partes. En sintonía con la plausibilidad del orden estratificado de la sociedad y de la vida organizada de la ciudad, Aristóteles escribe[5]: «en realidad en todas las cosas que resultan de una pluralidad de partes y forman una entidad común, ya sean partes continuas o separadas, se distingue un gobernante (*to archón*) y un gobernado (*to archómenon*)». Aristóteles se apoya ampliamente en la naturaleza, en la necesidad y utilidad y, en consideración a estas desigualdades, hace valer como argumento de justicia el que las partes mejores son las que sustentan el gobierno. Más tarde se hablará de *maiores partes*, sanior pars, etcétera, y se afirmará que el hecho de que estas partes estén cualificadas según los estratos sociales está en sintonía con la moral. En la formulación de la figura del diálogo del filósofo en un texto de Sálamonius, en lugar de la «*argumentatio de toto ad se ipsum*» tiene cabida la «*argumentatio de parte ad partem*»[6].

Se ve cómo la distinción de todo y parte se integre y se interpreta mediante la distinción de arriba y abajo, es decir, remitiéndola a la jerarquía. La disolución

[5] Política, 124a28-31, cit, de Aristoteles, Opere, vol, IX, trad. de R. Laurenti, Roma -Bari 1989.

[6] Cf. Marius Salunonius, *De Principatu* (1513), cit, de la de. Milano 1955, p. 26; desde una perspectiva semejante puede ser suficiente el fundar el poder de la civitas en sí misma mediante la distinción entre *sanior pars y stultior pars*.

de la paradoja pasa a través de un gran número de distinciones relacionadas una con otra y adquiere en cada paso tanto invisibilidad como plausibilidad. la abstracción de la distinción que da unidad oculta el hecho de que el esquema de arriba y abajo puede referirse tanto a una jerarquía de la inclusión (nobleza y pueblo son partes del todo) como también a una jerarquía de las directrices fundada en una organización de los cargos.

A la tranformación de la paradoja de la unidad en la doctrina de la ordenación jerárquica corresponde otra doctrina, verdaderamente extraordinaria: se trata de la doctrina, también aristotélica, según la cual un orden constituido por partes perfectas y por partes menos perfectas, por ejemplo por hombres y mujeres[7], es más perfecto que un orden constituido sólo por partes perfectas. En el Medioevo se dirá que un mundo que esté constituido por ángeles y piedras es más perfecto que uno en el que sólo haya ángeles. De esta manera se justificará al mismo tiempo la miseria de los miserables, que es la otra parte (necesaria) de la forma.

Aquí podemos únicamente hacer mención a la riqueza de las distinciones que se relacionan con estas distinciones y que fueron esencialmente condicionadas por el hecho de que en el período romano y después en el Medioevo el orden social tuvo siempre una formualción más exacta con base en el derecho. A partir de la figura, que aparece en el derecho romano, de la representación (repraesentatio) jurídica, se desarrolla la doctrina de la representación de las corporaciones sociales y por último, inmediatamente después de los intentos de reforma de la Iglesia hechas durante el Concilio de Basilea, se desarrolla el concepto general de la *repraesentation identitatis:* con el concepto nacen y se alimentan las controversias sobre su fundación[8]. Ninguna parte puede ser el todo en el todo, pero existen partes que tienen la facultad y la capacidad de representar al todo en el todo.

Mientras que la representación, como dice el concepto, puede pertenecer a partes individuales del todo, el concepto de participación describe la relación

[7] *De generatione animalium,* 11. 1 713b 18.

[8] Cf. Anthony Black, Monarchy and Community; Political Issues in the Later Conciliar Controversy 1430-1450, Cambridge 1970, y para la historia del concepto de representación en general, Hasso Hofmann, Repräsentation; *Wort und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19 Jahrbundert.,* Berlín 1974.





de todas las partes con el todo. Es a este concepto que se refieren, entonces, las pretensiones de naturaleza moral según las cuales cada parte, en virtud de la participación, posee derechos, debe absorber obligaciones, puede pretender protección y mantenimiento, pero para esto debe efectuar también prestaciones de servicio en favor de todo. La relación de tensión entre el todo y las partes se reformula mediante la distinción entre partes dominantes y partes dominadas y ésta a través de la distinción entre representación y participación. Sobre la participación se eleva inserta la distinción entre derecho y obligaciones, cuya unidad se indica como *jus,* y de esta manera se vuelve nuevamente disponible para la diferenciación social según el rango y la posición. Se puede ver fácilmente que la forma produce forma, produce forma, produce forma...

El modelo del todo, que está constituido por partes, puede aplicarse a muy diversas unidades; a sociedades domésticas y a ciudades, a corporaciones como conventos o universidades, a los imperios y a los dominios territoriales que van formándose y que después se llamarán Estados. El Medioevo no desarrolla una teoría de la sociedad: no conoce una teoría del sistema social omniabarcador. La idea de un reino universal de la cristiandad (como *corpus Christi* a diferencia del *corpus diaboli*) no llega a consolidarse. La falta de una síntesis social se compensa por un cosmo de las esencias a las que la religión da un fundamento y cuya estructura presenta a los mismos caracteres de la distinción originaria: un todo, que está constituido por partes, cada una de las cuales debe desarrollar su función y que está provista de lo necesario para este fin; un todo, cuya perfección consiste en su diversidad; un todo, que está jerárquicamente ordenado como una *series rerum,* en cuanto a que cada parte sirve tanto al automantenimiento propio como a las partes superiores y, todas juntas, en virtud de la participación, sirven a Dios y hacen que El pueda gozar del mundo que creó[9]. A partir de cada totalidad, en la que estamos incluidos, es posible referirse al sentido religioso de esa empresa universal que es la creación. La creación «tiene al mismo tiempo» (en el sentido del periéchon) lo que contiene. La creación no es el entorno de los sistemas (la palabra todavía no existe), sino la forma del mundo que da sentido, la forma cuya otra parte lleva el nombre de Dios.

[9] Parafraseamos a Tomás de Aquino, Summa Theologiae 1, q. 65 a 2a de. Torino-Roma 1952, vol. 1,p. 319.

Mientras que la figura de Dios creador que da sentido concluye esta descripción del mundo para quienes la usan, nosotros, que describimos esta descripción, debemos ir más allá y preguntamos cuáles son sus fundamenteos lógicos y ontológicos. Para la estructura de esta semántica, como para el modo en que trata las paradojas, es decisiva la validez indudable de una lógica de dos valores. Esta lógica acepta, a su vez, una distinción y así adquiere su forma específica, es decir, la distinción de los valores lógicos positivos y negativos. Para la valoración de esta adquisición es importante, por eso, que se puedan obtener distinciones y que puedan marcar formas antes de que se disponga de la operación del negar; la negación, en efecto, se debe a la forma: ella es posible en virtud de una distinción, cuya otra parte es la posición[10]. La lógica, en cambio, debido precisamente a sus dos valores, subyace en restricciones considerables. Esta lógica dispone tan sólo de un valor, el positivo, para la indicación del ser y de un segundo valor para la autocorrección del observador, para el control de los errores. Si después, además, se asume como fundamento la distinción entre pensamiento y ser, puede considerarse el ser como una forma, cuya otra parte es el nos ser. El observador, entonces, puede hacer mención del ser y el no ser de manera correcta o incorrecta. De este modo se agotan las posibilidades de una lógica de dos valores. Si después aún se consideran las modalidades del tiempo o de la posibilidad, se llega a los límites de este esquema de observación. Los hechos que presentan una estructura más rica no pueden representarse pero, en caso de que esto se pueda decir, deben ser ontológicamente comprendidos. De manera análoga, no se pueden distinguir los problemas pertenecientes a la referencia a la verdad o a la falsedad. Una

[10] Cabe hacer notar que los lógicos ven de manera contraria la relación de fundación y piensan que únicamente es posible efectuar distinciones con el auxilio de la negación. Por lo contrario, nosotros podemos ver que aquí nos encontramos de frente con un caso importante de la evolución de un sistema autopoiético. La operación de distinguir ya está en uso desde mucho tiempo antes que el lengyuaje se codificara y la lógica se desarrollara. Sólo debido a esto la lógica puede evolucionar. Sin embargo, el sistema de la lógica cambia la relación de fundación y logra de esta manera una vía autónoma de acceso al mundo, la cual le permite describir todo, aun la operación de distinguir ampliamente el comportamiento de la lógica de dos valores. De esta manera se explica también la inserción de la negación en las premisas de todos los sistemas de lógica, ya sea clásicos o modernos. Sólo Spencer Brown provocó el cambio en el modo de pensar, así como el respeto a esta situación. Además se sabe que con esta premisa no se llega a ninguna autofundación no contradictoria de la lógica





afirmación sin referencia es en sí una afirmación falsa, para la cual las incertidumbres relativas a la referencia (por ejemplo, las incertidumbres en la combinación de los componentes autorreferenciales de la observación) se convierte automáticamente en problemas de la verdad. De esto se ocupa, pero sin lograr encontrar una salida, aquella línea de la tradición que se llama escepticismo.

El resultado de tal descripción del mundo de dos valores lógicos se configura como ontología y, en los intentos por resolver el problema de la fundación, se configura como metafísica ontológica. Según esta metafísica, el ser tiene únicamente la posibilidad de ser o de no ser; y el pensamiento tiene únicamente la posibilidad de señalar el ser o el no ser de manera correcta o incorrecta. El pensamiento debe concebirse como representación y el arte como imitación del ser: de lo contrario, deben considerarse como prestaciones defectuosas. Consecuentemente, se impone a un gran número de observadores el concordar en la observación. Estos observan juntos el ser, como correcto o incorrecto. Y ya que en el pensamiento únicamente puede haber una representación correcta del ser, existe una autoridad. El que ve de manera imparcial puede haber una representación correcta del ser, existe una autoridad. el que ve de manera imparcial puede enseñar a los demás. La observación de la observación no tiene otra función que la de fungir como filtro para los errores de la conciencia. También los otros observadores, si se les observa, son objetos. Tienen una cualidad material como todas las cosas. también sobre los observdores que se observan, entonces, se podrían tener opiniones que correspondan o no a su ser. Por eso, en el Teeteto, Platón plantea la pregunta de cómo es posible definir, de modo verdadero, como falsa la observación de otro observador, aunque el otro la considere verdadera.

La filosofía platónica se deriva de la búsqueda de una respuesta a esta pregunta.

Nuestra tarea no es la de continuar los esfuerzos inauditos realizados por la filosofía ni valorar la utilidad de sus resultados. Un análisis sociológico pone de relieve el hecho de que la observación que se efectúa de acuerdo con una lógica de dos valores se relaciona con una estructura social que provo que las descripciones del mundo y de la sociedad sean llevadas al cabo a partir de una posición que no tiene competencia: o porque constituye el vértice de la jerarquía o porque es el centro a partir del cual se puede ver el mundo. También

la tradición que se transmite de manera prevalentemente oral sostiene esta suposición de la posibilidad de que se formulen descripciones que sean la únicas justas. La autoridad que se pide para poder enseñar a quellos que no saben y a aquellos que se equivocan ya está contempadas en la estructura social, en la forma de la diferenciación de la sociedad y en su orden de roles. Esta sólo puede ejercerse de acuerdo con esto. Y lo hace en cuanto a que con la aplicación del esquema así misma, refleja su posición. Su sabiduría es saber del saber y del no saber.

Por esto se puede permitir, con Aristóteles, una ética que concibe el actuar como un esfuerzo dirigido hacia un bien y que presupone dicho bien como algo que puede conocerse. Consecuentemente, no existen fines no buenos, de la misma manera como no existe nada que sea un mal internacional; si acaso existe el error. También aqui, entonces, es necesario presuponer la autoridad como una instancia que—sin restringir la libertad— ilumina al actor en relación con los fines que puede perseguir y evantualmente lo corrige. Sólo en el siglo XVII se podrá realizar la experiencia de que los fines puedan divergir de los motivos y de que los fines a su vez— cualquiera que sea la constelación de motivos o intereses que constituyan su fundamento— puedan seleccionarse.

Naturalmente, no todo funciona sin problemas. En la defensa de la ontología de los eleatos y en la controversia con los sofistas se viene a descubrir las paradojas. Se construyen conceptos ambivalentes, como el concepto de movimientos, para poder representar las relaciones temporales. En el concepto de naturaleza se incluye un componente normativo con el auxilio del esquema binario de perfección y corrupción. Esto permite que, sin contradecir abiertamente a la ontología, se conciba teleológicamente a la naturaleza y de manera jusnaturalisata al orden social. Sin embargo, la principal víctima de la lógica de dos valores y al mismo tiempo su último mecanismo de comprensación, es Dios mismo.

En efecto, Dios no puede equivocarse, por lo tanto no tiene necesidad de un segundo valor. Pero, entonce, ¿ cómo observa al mundo?

Puede copiarlo todo dentro de sí mismo. El sabe todo. Pero, de esta manera, a su saber le falta todo tipo de autonomía: y entonce, ¿ cómo puede estar en condiciones de distinguirse a sí mismo del mundo? Un teólogo, por ejemplo Nicolás de Cusa, responderá que para saber Dios no tiene necesidad de

distinguir. También, en lo relativo a él, no tiene necesidad de ninguna distinción. Su existencia está más allá de todas las distinciones, aun de aquella entre el ser y no ser, más aún, más allá de la distinción entre ser distinto y ser indistinto. Pero una teología así no puede pretender ser la teología oficial de la Iglesia. La Iglesia debe ser capaz de distinguir entre qué le agrada a Dios y qué le desagrada; debe observar a Dios como observador (como aquél que hace distinciones).

La Iglesia, entonce, puede sólo dar gloria y agradecer a Dios, porque sólo Dios sabe cómo se las arregla con las paradojas de la lógica de dos valores. ¿ Será quizá como el tercero excluido en la observación, como el observador por excelencia?

## b. Política y ética

Lo que se ha dicho sobre la sociedad hasta la consolidación de la edad moderna se encuadra en la semántica de la distinción del todo, constituido por partes. Para la tradición, toda sociedad humana es una totalidad compuesta por hombres, los cuales constituyen las partes. En griego esta totalidad se llama *Koinonía*, en la traducción latina se llama *societas*, con una evidente alusión al sentido jurídico, o *communitas*. La experiencia de la fundación de ciudades sugiere ya tempranamente una primera distinción: sociedad doméstica (oîkos) y ciudad o sociedad citadina (polís, koinonía politiké), traducida más tarde con la fórmula: *civitas sive societas civilis*[11] y conservada casi sin cambio hasta la *civil society del siglo* XVIII[12]. El concepto *oîkos* se refiere a la sociedad doméstica autónoma como empresa económica y como familia, es decir, como la unidad que se deriva de las sociedades segmentarias y que continúa subsistiendo en la sociedad citadina desarrollada, sin estar ya en condiciones de expresar el principio de diferenciación, es decir, sin poder expresar siquiera la esencia de estas sociedades desarrolladas. Ahora la sociedad doméstica se concibe como lo que asegura la supervivencia, mientras que el sentido verdadero y propio de la vida de los hombres se realiza únicamente en el modo de vida de la ciudad, es decir,

[11] Para el origen del concepto, cf. Peter Spahn, «Oilos und Polis: Beobachtungen zum Prozess der Polisbildung bei Hesiod, Solon und Aischylos», «Historische Zeitschrift» 231 (1980), pp. 529-564.

[12] Para la historia del concepto cf. Manfred Riedel, *Gesellschaft, Bürgerliche*, en *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol.2, Stuttgart 1975, pp. 719-800.

la opinión pública política. Por esto la distinción entre *oîkos y pólis* no puede expresarse como distinción entre vivir simplemente y vivir bien, de manera virtuosa (hoy quizá diríamos: con sentido). Este tipo de vida se apoya en las posibilidades de una comunicación amplia e intesificada que se realizan en la ciudad, se apoya en la cultura escrita, en la producción organizada de acuerdo con la división del trabajo, en la seguridad de una paz interna (armonía) y en la correspondiente organización de los cargos que, como se garantiza festivamente, si el pobre tiene derecho, entonces hace valer el derecho del pobre aun contra el rico.

El concepto de sociedad política, como concepto de forma, sigue siendo ambivalente y quizás por esto se recurre a la fórmula doble de la *pólis* y de la *koinonía politiké.* Por una parte la ciudad es la unidad visible en el espacio, diferenciada como nómos, que reúne en sí a todas las sociedades domésticas citadinas y se distingue del cuerpo. Por la otra parte constituye la vida pública, los asuntos públicos, la *res publica*,como se dirá en Roma con un concepto que puede utilizarse con significado jurídico. En este sentido, la sociedad política se distingue de la vida privada de los ciudadanos, como también de la de numerosas personas que no son consideradas para los fines de la vida política; los esclavos y quienes no son autónomos, las mujeres y los niños no emancipados, los extranjeros y otros habitantes sencillos, es decir, la mayor parte de la población.

El concepto de sociedad política, entonces, no se refiere a un sistema político diferenciado, que se pudiera llamar Estado en el sentido moderno y que no se refiere tampoco a algo que pudiera corresponder con nuestro concepto de sistema omicomprensivo de la sociedad. Hace falta, entonces, antes que nada un concepto que exprese la realidad de lo social en bsoluto. Aunque se hiciera converger el concepto de *koinonía* en el de *communitas*, o en el de sistema social, sigue haciendo falta un concepto que dsigne la totalidad de todas las koinoníai, es decir, el sistema omniabarcador de lo social. Y, consecuentemente, hace falta también una distinción que permita distinguir lo social de todo lo no social y permita además expresarlo.

Este lugar está precisamente ocupado por el concepto de hombre, al que se le puede agregar la indicación de político o, a partir del Medioevo, la de social. La totalidad de lo social —y ésta es una disposición conceptual extremadamente rica en consecuencias— es recogida por el hombre como

esencia de un género determinado y se reafirma en la forma de vida específicamente humana. El hombre puede ser distinto de los demás seres (dioses, demonios, animales, plantas, seres inanimados, etcétera) y mediante estas distinciones se puede determinar su lugar en el cosmos. El orden social de la vida se convierte, de esta manera, en una manifestación de su naturaleza. Esta naturaleza le ha sido dada junto con los caracteres animales en general, como la percepción sensorial, la movilidad, la muerte; pero también junto con aquella peculiaridad que lo distingue de los animales y que en la tradición se llama ratio, en el sentido de un parte del alma capaz de lograr la autorreferencia. Esto motiva las expectativas normativas de una conducta de vida que correxponda a la *ratio*. En pocas palabras, el hombre se determina a través de su diferencia respecto al animal (por lo demás, también la zóología de Aristóteles tiene carencias por el hecho de que fue proyectada desde el punto de vista de la diferencia con respecto al hombre)[13]. En otras palabras, la distinción entre hombre y animal ocupa el lugar que hoy desearíamos que ocupara una teoría de la sociedad. Precisamente en este sentido la autodescripción de la sociedad véteroeuropea se concibe de una manera humanística [14].

La representación descriptivo normativa de la naturaleza del hombre (a diferencia de la del animal), constituye la fórmula conclusiva mediante la cual se expresa el hecho de que el concepto de sociedad política hubiera adquirido un sentido ético: este sentido alude a la posibilidad de incremento de racionalidad y de virtud (*areté, virtus*), y de esta forma describía a la sociedad. el concepto de una constitución (*héxis, habitus*) ética describe la forma de vida buena del hombre, asimismo, describe lo que tiene unida a la sociedad en su conjunto y lo que constituye su moral. En la ética aristotélica, en

[13] Cf. G.E.R. Lloyd, Science, Folklore and Ideology; Studies in the Life Sciences in Ancient Greece, Cambridge Inglaterra, 1983.

[14] Este humanismo originario debe distinguirse de aquél de las nuevas versiones de humanismo con las cuales alrededor de 1800 se intentó comprender los problemas de la sociedad moderna de modo idealístico y que, después, aproximadamente cien años más tarde se denominará como «neohumanismo». ésta versión es tan vistosamente nueva que Foucault podía finalmente afirmar que el hombre había sido descubierto en la segunda mitad del siglo XVIII. De cualquier modo hoy el hombre ya no es la sociedad: eso es un ideal que se le antepone ya que se le aproxime, o porque sea un artefacto. Claude-Adrien Helvetius dice «Hbiendo nacido sin ideas ni virtudes, para el hombre cada cosa constituye una adquisición, la humanidad inclusive» De l'esprit, Disc. III, C. 7, nota b, cit. de Oeuvres complètes, Londres 1776, p. 103.

efecto, la sociedad se describe como un bien al cual el hombre aspira conforme a su naturaleza y constitución política; al alcanzar este bien, logra su propia perfección. El bien supremo aquél que incluye en sí mismo todos los demás (y, por tanto, también la perfección del hombre), es la sociedad política misma; su carácter omniabarcador, al que hemos referido nuestro concepto de sociedad, tiene un sentido ético, no un sentido empírico. Las desviaciones, como lo demuestra al principio la Ética Nicómaca, se consideran errores. En comparación con la lógica y con el conocimiento, no se le reconoce a la moral una dinámica propia. Es una buena moral (como enseñan las religiones desarrolladas que se consolidan en el mismo período), y Sócrates muere para testimoniar que en la vida política de la ciudad no se puede preguntar qué sirve de fundamento a la diferencia entre derecho e ilícito[15]. En esta constelación el concepto de *éthos*, de ética, pertenece, por tanto, a los conceptos que la tradición ha utilizado para sus autodescripciones. No se le puede atribuir a este concepto el sentido moderno de un fundamento teórico de los juicios morales. Indica el componente moral de la vida político social y se fundamenta en hipótesis relativas a la naturaleza del hombre. Sobre estos mismos fundamentos, pero atribuyendo un relieve todavía más fuerte al individuo (un relieve condicionado por la religión), en las escuelas del medioevo se hará la distinción entre ética, economía doméstica y política según se aluda a la forma justa de la vida individual, de la sociedad doméstica o de la sociedad política.

Al contratio, la moral es un esquematismo binario codificado según los valores bueno y malo, es decir, una distinción, una forma de dos partes. Fuerza a la observación del comportamiento a encontrarse ante la alternativa de aceptación o rechazo, y sanciona este juicio con manifestaciones de estima o de desestima. Además, a partir de la ética de Abelardo, es decir, a partir del siglo XII, se pretende también que tenga lugar una autoobservación moral de la conciencia individual. La conciencia debe preguntarse si puede estar de acuerdo con su comportamiento o si no puede estarlo, y la institucionalización de la confesión hace que esto ocurra con regularidad. El primer Renacimiento italiano reactiva también la tradición civil republicana de la angüedad y recurre también una vez más a la retórica conforme a la versión que le había dado

[15] Cf. para una apreciable declaración sobre esta relación entre ética y política, Joachim Ritter, metaphysik und Politik: Studien zu Aristóteles und Hegel, Frankfurt 1969.

Cicerón. Desde el siglo XII hasta el sglo XVI se entrelazan en la llamada *arsdictaminis* la retórica y los consejos políticos[16], a esto corresponden, como modos de la comunicación, la alabanza de la virtud y la desaprobación de los vicios[17]. De manera más clara, nunca antes lograda, esta ética de la civilidad se entiende como una ética de la nobleza. Para *subrayar este hecho*, y para dar a la nobleza una forma, se distingue entre honestas y utilitas. A través de la mediación de la cultura cortesana de la Borgoña y con el paso, que se dio en Italia, de repúblicas a principados, esta ética se desarrolla en el sentido de una mera ética cortesana y comienza a reaccionar a su creciente aislamiento social con la refinación precisa y con las exageraciones estilísticas.

Castiglione es el autor que determina esta forma.

Las teorías que tratan la posición particular que la nobleza ocupa en la sociedad parecen estar cada vez más afectadas, como si las viejas categorías con las que se caracterizaba aquella posición ya no fueran totalmente convincentes. Francesco de Vieri, por ejemplo, piensa que en sí todos los hombres, en cuanto que están provistos de *ratio*, son nobles por naturaleza, pero algunos más que otros; y de hecho algunos decidirían tener una conducta de vida noble o estarían predispuestos por su nacimiento, otros, al contrario, no serían capaces[18]. En el contexto más estrictamente jurídico de la doctrina de los tres Estados, nos encontramos en Charles Loyseau con una condición jurídica cavilante. El distingue entre cuestiones relativas a los criterios de distinción de los Estados y cuestiones relativas a la subdivisión de la sociedad. Por una parte sólo el clero y la nobleza tiene una *dignité* específica. El tercer Estado no únicamente no tiene una dignité diferente, sino que de hecho no la tiene: en este sentido, entonces, no es un Estado. Asimismo, en el contexto de la

[16] Quenti Skinner, The Foundation of Modern Political Thought, vol. I Cambridge Inglaterra 1978, pp. 28 ss.

[17] Por ejemplo, cf. O. B. Hardison, The Enduring Monument: A Study ofthe Idea of Praise in Reanaissance Litrerary Theory and Practice, Chapel Hill N. C. 1962; John W. O'Malley, Praise and Blame in Renaissance Rome: Rnbetoric, Doctrineand Reform in the Scred Orators of the Papal Court, c. 1450-1521. Durham N. C. 1979.

[18] Cf. Francesco de Vieri, Il primo libro della nobilità, Florencia 1574, cuyo esquema define que en la posición de la nobleza se inserta también la distinción de vida activa y vida contemplativa (p. 42). «Algunas personas son más esccelentes y más nobles, que mandan, o al menos son dignas de mandar y dirigir a los demás en lo relativo a obras buenas», y esto debido a que la vida virtuosa es el fin natural de todos los hombres.

subdivisión del total de la población, debe considerarse como Estado: «en cuanto que el orden es una especie de dignidad, el tercer Estado de Francia no es precisamente un orden. Pero en cuanto el orden significa una especie de condición o vocación o una especie distinta de personas, el tercer Estado es uno de los tres órdenes o Estados de Francia»[19]. El tercer Estado es y no es un Estado. Esto debe representarse en la unidad. Y el jurista lo ayuda ¡con una distinción!

Ya en el siglo XVI se consolidaban modelos de comportamiento que se revelaban explícitamente contra la delimitación de la nobleza a la nobleza de nacimiento, pero que permanecen firmemente ligados a los caracteres típicos del *coetus* superior. Esto tiene validez para el modelo del virtuoso moral (homme de bien) y, de manera diferente, para el modelo del virtuoso de la comunicación (homme galant)[20]. También la nobleza, si quiere entretenerse en las cortes o en los salones, debe poderse valorar según estos modelos.

No obstante todas las dificultades para justificar moralmente la posición de la nobleza en su pretensión de superioridad moral, no existe ninguna duda hasta fines del siglo XVII de que con la moral la verdadera naturaleza del hombre es honrada, mantenida sobre el camino justo y protegida contra la corrupción. Precisamente en este sentido esencial el hombre es parte de la sociedad. En efecto, sólo son síntomas de la decadencia del mundo antiguo los que se manifestaron en el siglo XVII, cuando se empezó a distinguir la factualidad de la moral como doctrina de las costrumbres (*science des moeurs*) de la experiencia vivida por el individuo, y cuando se comenzó a preguntar cuáles eran las posibilidades de autoobservación que pueden realizarse psíquicamente y cuáles las posibilidades de la comunicación sincera. Con la distinción entre virtudes humanas y virtudes verdaderas[21], la complejidad así alcanzada adquirió una forma que marca el fin de la tradición humanística de la moral.

[19] Charles Loyseau, Traité des ordres et simples dignitez, 2a. de., París 1613, p. 92.

[20] Cf. para las variantes italianas, Pompeo Rocchi, *Il Gentilbuomo*, Lucca 1568, en particular fol. 26, donde, al ponerse expresamente en contra de la opinión común, se establece claramente la independencia del nacimiento del Estado, y después especialmente, Bernardino Pino de Cgli, Del *Galant'buomo overo del' buomo prudente et discreto*, Venecia 1604, el cual distingue al virtuoso moral del virtuoso de la contracomunicación (casi como modelos que le suceden a la ética y a la retórica) y para ambos sostiene que no es suficiente sólo la nobleza.

[21] Jacques Esprit, La fausseté des vertus bumaines, 2 vol. París 1677-78, y de un modo menos sistemático, La Rochefoucauld.

Es evidente que la hipótesis según la cual mediante la moral se puede coordinar el comportamiento de los hombres de manera de poderlo realizar como cuerpo social, se apoya a su vez en el hecho de que, en el ámbito de la estructura de la socidad, se garanticen de cualquier manera las posiciones a partir de las cuales se pueden comunicar sólo las descripciones correctas de la sociedad. El esquematismo binario de la moral que, como forma, prevé las dos posibilidades del buen comportamiento y del mal comportamiento, parecería contradecir esta hipótesis. En ralidad, sin embargo, el esquematismo sirve únicamente para poder definir el comportamiento como un comportamiento que se selecciona libremente en forma contraria a lo que se afirma según la declaración oficial que, siendo detrminada por la idea de la naturaleza del hombre, argumenta lo contrario: sólo el comportamiento libremente seleccionado puede juzgarse moralmente. Con dicha concesión de libertad se tiene conciencia de la autopoiesis de los sistemas psíquicos y de la no transparencia de las motiviaciones de su comportamiento. La moral, entonces, precisamente porque desempeña la función de generar libertad, puede considerarse como cabalmente buena. Y de esta manera la ciudad y la política son una cosa buena; del mismo modo también el Dios cristiano es un Dios bueno. Todo esto corresponde a una mitología de la emanación, la que cuenta cómo a partir del inicio nace la diferencia entre el bien y el mal: es la historia de la caída del ángel (de los ángeles) y de la tentación de Eva y Adán. Unicamente con la reconstrucción teológica de esta historia se halla la referencia a la libertad como condición que está más allá de la responsabilidad de Dios (más allá de las posibilidades de orden de la sociedad), como en el tratado De casu diaboli de Anselmo di Canterbury.

Ciertamente esta versión ético política de la moral, junto con su reflexión teológica, daba una formulación a las pretensiones dirigidas sólo a los estratos superiores de la ciudad. Los campesisnos, los siervos, los esclavos tenían otras preocupaciones; sólo la imagen de la preocupación por la salvación del alma irá englobando poco a poco a la población en general con la ayuda de la confesión, la cual funciona como instrumento de control social. La posblación del campo y, por lo tanto, el mayor número de hombres, hasta la edad moderna avanzada, deberá contar sobre morales que, pos su tipo, pertenecen a las sociedades segmentarias, y por tanto, los modelos disponibles estarán formados por morales de reciprocidad condensada en límites restringidos, por

las morales del prójimo, por morales que dejan libre el comportamiento hacia el exterior en la medida en que no se dañe interiormente al grupo: se trata de morales de una solidaridad restringida por confines delimitados. La cultura escrita y todo lo que se aprende en las escuelas permanece, sin embargo, determinado por la ética y por los preceptos de la Biblia: su peso es tan fuerte que parecen ser moralmente inconvenientes todas aquellas variantes de la autodescripción que, en el paso a la edad moderna, tratan de demostrar nuevos desarrollos estructurales. Esto explica la explosión de la conciencia del pecado y de la preocupación por la salvación del alma en el tardo Medioevo[22]. Explica también el hecho de que las semánticas particulares relativas a ámbitos individuales de funciones deben lograr consolidarse contra una conceptualidad sobrecargada de moral, es lo que debe hacer la teoría de los requisitos políticos del Estado territorial; la teoría de los derechos subjetivos fundados exclusivamente sobre el individuo, sin las correspondientes obligaciones: la teoría del amor pasional; y todavía más, la teoría que reconoce la aspiración a la utilidad económica, y la teoría que afirma una práctica de la curiosidad científica a la que no se ponen obstáculos. Todo esto debe percibirse como un ataque contra la moral puesta al abrigo de la religión, ya que no se distingue entre la moral misma y su valor positivo, que es el bien. Debe imponerse un pensamiento nuevo que todavía no se logra comprender como inevitable porque está condicionado por la estructura: este pensamiento debe consolidarse contra las objeciones morales y, en cierta medida, también contra la iglesia, aunque en realidad se trata únicamente de sustraerse a la forma de la moral, al código de dos partes de la valoración de bien o mal.

## III. Las teorías de la reflexión de los sistemas de funciones

Para el pensamiento europeo, las disposiciones conceptuales de la semántica véteroeuropea se convierten en cadenas: su resistencia tiene una duración que varía dependiendo de la profundidad de los conceptos, pero que, de alguna

[22] jean Delumeau, Le péché et la peur: *la culpabilisation en Occident* (XIIIe-XVIIIe siècles).

manera, penetra en gran medida en la edad moderna. Todavía en el 1700 el concepto de político se utiliza en el sentido antiguo del comportamiento público, es decir, en contraste con la esfera privada del hogar mismo[23]. El concepto de societas civilis se traduce en las lenguas modernas, y todavía en el siglo XVIII domina la discusión en las formas societé civiles o civil society, sin embargo, precisamente como en el pasado, su ámbito se extiende únicamente a las personas autónomas. En la cultura inglesa, y en particular en la norteamericana, este concepto o, más precisamente, la distinción entre *civil society y government*, determina aún las discusiones sobre la constitución que se desarrollan durante el tercer decenio del siglo XVIII[24]. En el continente, de manera contraria, ya que se cree que la autonomía está garantizada por la propiedad y ya que se entiende la propiedad en el sentido de la economía monetaria, en los últimos treinta años del siglo XVIII, el término adquirió un significado exclusivamente económico[25] y produce, como consecuencia, la posibilidad de contraponer al Estado la sociedad misma entendida como economía. Por lo contrario, los componentes de la semántica véteroeuropea que echaron raíces más fuertes resistieron aún más tiempo. El concepto de entorno (denominado de la misma manera en ingles y en francés con *environment*), que sustituye la idea del *periéchon*, llegó a formularse sólo hasta principios del siglo XIX, y todavía a fines de nuestro siglo subsiste una resistencia general a aceptar la transformación efectuada por la teoría de sistemas que considera fundamental la diferen-

París 1983; Peter-Michaerl Spangenberg. *Maria ist inmmer und überall: Die Altagswelten des spätmittelalterlichen Mirakles*, Frankfurt 1987.

23 Un ejemplo es Nicholas Rémond des Cours, *La véritable politique des Personnes de Qualité*, París 1692.

24 John Pocok, The Machiavellian Moment: *Florentine Political Thoughts and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975, lo define correctamente « civic humanism». Para la discusión que se relaciona con esto, cf. también *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scoottish Enlightenment*, editado por Istvan Hont, Michael Ignatieff, Cambridge Inglaterra 1983.

25 Mirabeau, por ejemplo, escribe: «Veo que la sociedad no es más que un conjunto de adquisiciones y ventas, de intercambio y relaciones de los derechos y obligaciones, en L.D.H. (Victor de Riqueti, Marqus de Mirabeau), La Science ou les droits et les devoirs de l'hommen, Paris 1774, p. 76.

cia entre sistema y entorno[26]. La coacción a la continuidad por falta de posibilidades de sustitución tiene una mayor validez para la lógica de dos valores y, precisamente con el apoyo de esta lógica, la coacción se expresa en el resurgimiento continuo de descripciones ontológicas del mundo. No obstante todas las manifestaciones de corrosión de la semántica véteroeuropea, no es posible poner fecha al término de esta semántica, o que se acepte hablar de un final; consecuentemente, no es posible indicar el momento en que se verifica la destrucción de las expectativas producidas por esa semántica: las expectativas relativa a la naturaleza, a la razón, a la ética. De la misma manera surgen dudas (aunque en los detalles la determinación sea suficientemente plausible) cuando la semántica tradicional se vuelve al revés, y se llega a la afirmación de la semántica moderna en los últimos decenios del siglo XVIII[27]. Esta indicación tiene validez para la descripción inmediata de los vínculos sociales y también para la comprensión de la historia; pero seguramente no es válida si se refiere a las estructuras profundas del pensamiento que se hubieran desarrollado en virtud de la univocidad de la posición sin competencia a partir de la cual anteriormente se había observado la sociedad. En cambio en la sociedad moderna no existen las condiciones de una autoobservación efectuada desde una posición unívoca: diversos puntos de vista, diversas preferencias ideológicas se condensan en una pluralidad de autoobservaciones y hacen posible una multiplicidad de autodescripciones. No existe ninguna forma unitaria de la autodescripción que pueda evitar la paradoja de la identidad, la paradoja de la unidad que es la multiplicidad. La sociedad moderna debe encontrar una salida sin disponer de una representación de la sociedad en la sociedad. Por esto, sin embargo, aún no ha elaborado formas semánticas que tengan la posibilidad de igualar la clausura peculiar y la fuerza de convicción de la cual la semántica véteroeuropea estaba provista.

Para seguir la huella de las rupturas de la continuidad que se delinean en el paso a la sociedad moderna no podemos detenernos, por eso, sólo en las estructuras de superficie que se expresan en la historia de las palabras y los

[26] Cf. cap. Y, pp. 36 ss.

[27] Así, el programa que proyectó reinhart Kiselleck para el *Wörterbucher geschichtlicher* Grundbergriffe, Stuttgart, 1992.

conceptos, aunque su material nos aporta los elementos básicos en los que daremos articulación a nuestras pruebas. Debemos movemos sobre un plano más estrictamente sociológico y, por lo tanto, partiremos de la tesis que elaboramos en el capítulo 4 relativa al cambio de la forma de la diferenciación. La sociedad moderna se caracteriza por un primado de la diferenciación funcional. Si esto es verdad, entonces, los puntos de ruptura con respecto a la tradición véteroeuropea, en la medida en que no sean reconducibles simplemente a la nueva técnica de la impresión del libro, deben ser individualizados ahí donde se pueda ver—y en consecuencia es necesario interpretar— una autonomía y una dinámica propia de los sistemas de funciones forzosamente diferenciados. Podemos probar este asunto de múltiples maneras.
Las adquisiciones más significativas de la comunicación moderna se forman y se desarrollan ahí donde se diferencian los sistemas de las funciones. Las primeras huellas de una autodescripción de la modernidad no se manifiestan como reflexión de la unidad omnicomprensiva del sistema sociedad —también aquí, como siempre, el humanismo impide el acceso a dicha reflexión— ni como intentos de construcción de una semántica que sustituya la descripción véteroeuropea: ésta, en efecto, como unidad, no es del todo visible, no puede ser enteramente distinta debido a que se da simplemente como tradición. Los problemas que se presentan y que, ya sea bajo el aspecto práctico o bajo el aspecto teórico, necesitan un tratamiento comunicativo, sin los problemas de la autonomía de los nuevos sistemas de funciones, los cuales hacen saltar tanto el cosmo de las esencias como la codificación moral del medioevo. La percepción de estos problemas comienzan a difundirse hacia fines del siglo XVI, cuando en el sistema político se afirma la problemática de la soberanía y cuando los *specula principis* son sustituidos por la doctrina de la razón de Estado. En el siglo XVIII la percepción de los problemas de la economía comprenden a casi todos los sistemas de funciones, en particular la ciencia, la economía, el derecho, la educación, las bellas artes.

En consideración a la riqueza de los estímulos que provienen de la literatura que trata esos problemas y al hecho de que las nuevas formaciones que ella produce están una junto a la otra, sin estar ligadas necesariamente, deberemos limitarnos aquí sólo a pocas referencias. Nos interesa mostrar la multiplicidad de los planos y la heterogeneidad de una tendencia, la cual en su complejidad es unitaria y se manifiesta casi simultáneamente, es decir, la

tendencia a de desarrollar en los sistemas de funciones individuales algunas teóricas de la reflexión de otros sistemas. Tampoco aquí la explicación de este fenómeno puede consistir en el hecho de que la historia de las ideas documente influencias recíprocas entre las teorías de la reflexión de los diversos sistemas (influencias que naturalmente existen en medida muy limitada), pero que debe buscarse en el hecho de que el sistema de la sociedad pasa a una diferenciación primaria basada en las funciones.

En el sistema político la reflexión moderna se abre camino con la superación del concepto medieval de soberanía y la consolidación del principio moderno, el cual ya no busca únicamente expresar la independencia del imperio ante la iglesia, sino la unidad del poder del Estado en el ámbito de un territorio. Parece que en la praxis del poder supremo del Estado, que no puede estar por abajo de la coacción de ningún otro poder, no puede evitarse un momento de arbitrio (sin derecho). En un principio esta concesión esta dirigida contra la nobleza que, en las cuestiones que conciernen al derecho, el honor y la moral está acostumbrada a seguir su propia descreción[28]. Por esto los legisladores franceses definen la conciencia de las normas como arbitrio y sostienen que si se quiere ser arbitrario, entonces únicamente se puede estar en un lugar, en el vértice del Estado.

Antes que nada se pretende organizar dentro del concepto de *ragión di stato* aquel saber secreto que es necesario para el ejercicio del poder[29]. Al príncipe ya no le resulta suficiente la conciencia de las virtudes propias; por otra parte, la nueva formulación del concepto de Estado, y una cierta doctrina de los cargos que se perfilaban, dan cuerpo a un saber nuevo de carácter administrativo. El Estado absoluto se convierte en Estado de la administración. Sin embargo, esto deja sin resolver el problema del arbitrio en el vértice. Desde un principio se le da únicamente una connotación jurídica como derecho excepcional, como jus eminens. A partir de las últimas décadas del siglo XVI también se

[28] Aún en el tiempo de Richelieu, Guez de Balzac caracteriza a la alta nobleza de la siguiente manera;«Ellos no carecen de fidelidad, con la condición de que se les otorgue confianza. No se rehúsan a prestar servicios, pero quieren prestarlos a su manera; quieren ser árbitros de sus obligaciones y de su obediencia» (Oeuvres, París 1665, vol II. p. 170)

[29] Niklas Luhmann, «Staat und Staatsräson im Übergang von traditionales Herschaftzu moderner Politik», en id., *Gesellschaftsswtruktur und Semantik*, vol. 3 Frankfurt 1989, pp. 65-148.

habla de lois fundamentalos para fundamentar el vínculo del príncipe en un tema autorreferente: éste no puede actuar (por ejemplo, no puede alienar el patrimonio del Estado) de manera que pueda minar su propia posición. Sin embargo, esta regla no es utilizable en el plano jurídico, porque no prevé ninguna delimitación respecto a la política normal. Para otros sistemas de funciones — principalmente para la economía que se funda sobre la propiedad— una autodefinición de la unidad de la política como arbitrio, originalmente vuelta en contra de la nobleza, debía volverse insoportable en la medida en que los sistemas descubrían su lógica específica. Al final se encuentra la solución en el descubrimiento de las constituciones, que presentan dos componentes fundamentales: los derechos humanos que sirven para la delimitación hacia el exterior y el principio de la división de los poderes como mecanismo de autocontrol jurídico. La teoría política se convierte en teoría del Estado constitucional. Se trabaja con nuevas distinciones: por ejemplo, con la distinción entre derechos humanos y división de los poderes, entendida como sustancia de las normas constitucionales, o con la distinción (imposible para el Medioevo) entre derecho positivo mutable e inmutable. Una vez más permanece irreflejo lo que como unidad funda estas distinciones.

En el sistema de la ciencia, el mismo problema de la reflexión de la identidad se presenta en formas completamente diferentes. Según la descripción del conocimiento consolidada en la vieja Europa, el conocimiento es provocado por lo que se conoce de la misma manera como lo igual genera lo igual. En esto consistía la garantía de la correspondencia con la realidad. El conocimiento, de cualquier modo, no es un acto de la voluntad; si así fuera debería ser diferente para cada orientación diferente de la voluntad. Al contrario, quien conoce debe exponerse a lo que actúa sobre él como conocimiento; más allá de esto sólo debe protegerse de los errores, de la corrupción y de sus pasiones.

El movimiento de la ciencia moderna, relativa a la investigación y al descubrimiento de lo nuevo, debe romper con esta versión del proceso del conocimiento. En la medida en que el nuevo movimiento de la ciencia se observa a sí mismo a través de una teoría del conocimiento —y esta observación se inicia con Locke — nace la conciencia del hecho de que el sujeto que conoce participa él mismo en la adquisición de todo el saber. Gradualmente la aspiración a un saber incondicionalmente seguro que junto con la distinción entre el

saber riguroso y el simple saber ligado a la opinión *(epistéme/dóxa)*, había constituido el punto de referencia de la reflexión, es substituido por el problema de la unidad de la distinción entre conocimiento y objetos. Ya que la distinción en sí no puede ser abandonada si oscila en la duda ente soluciones empirístas y soluciones idealistas, entre soluciones que se refieren al objeto y soluciones que se refieren al conocimiento. Las innovaciones surgen, por así decirlo, como un efecto secundario de esta oscilación: piénsese en el tratamiento pragmático del problema de la inducción de Hume y en la solución filosófica trascendental de Kant, construida con base en la teoría del conocimiento. La nueva concepción de la idea de proceso desarrollada en la última década del siglo XVIII hace posible, por último, una teoría dialéctica de la procesualización de las distinciones. Después se presentarán únicamente nuevas versiones de estas grandes teorías: piénsese, por ejemplo, en la teoría de la ciencia, estimulada por la reflexión sobre el método ( a la manera de Popper) o por la historia de las teorías ( a la manera de Kuhn). Ya que para poder distinguir autorreferencia de heterorreferencia se debe poder usar la distinción entre conciencia y objeto, no es posible reflejar al mismo tiempo también la unidad de esta distinción. Por eso no se logra ni abandonar, ni menos aún utilizar de manera ulterior la solución de este problema formada por la tradición; aquella solución, en efecto, con el fin de ocultarse a sí misma el problema de la unidad de la distinción, utilizó el concepto de relación y encontró su formulación en el principio de la *adaequatio* o en el principio de la representación. La ciencia permanece como observador, como tercero excluido por sí mismo.

En la medida en que ahora se estabiliza una producción orientada al mercado, la teoría económica debe abandonar la distinción tradicional entre economía doméstica (producción) y comercio. Solamente así el motivo de la ganancia puede liberarse de las restricciones morales motivo de la ganancia puede liberarse de las restricciones morales tradicionales y puede apoyarse a sí mismo; por otra parte, ¿cómo sería posible calcular las inversiones necesarias para la producción orientada al mercado, si no es de manera que esté orientada a la ganancia [30]. De la misma manera debe abandonarse la orientación moral que guía la distinción entre el egoísmo y el altruismo en relación con el uso de

[30] Como ya se sabe, Max Weber había lanzado la hipótesis de que esto fuera el punto decisivo que volviera posible el paso a la sociedad capitalista moderna; sin embargo, él vio la innovación

los bienes escasos?[31]. Se produce de este modo un espacio libre que se reserva a la interpretación, y que en el siglo XVII se llena primeramente de manera metafórica con el recurso de imágenes como la balanza, el equilibrio, la circulación[32], que al mismo tiempo simbolizan un orden interior riguroso y una clausura hacia el exterior. Pero, ni la fundación de la banca, ni la discusión sobre el en endeudamiento del estado en Inglaterra, que también se desarrolla en tonos encendidos y preocupantes, lleva a la elaboración de una teoría del dinero adecuada; por otra parte, aunque la doctrina de la división del trabajo y la teoría del valor — la cual ahora se transforma en una teoría del valor producido mediante el trabajo —, en vez de dar una respuesta, confía la cuestión a la unidad ( bienhechora), a la *invisible hand*. Y no por último, la fórmula economía política hace traición al hecho de que ahora se considere sin más la economía como un fenómeno que concierne a toda la sociedad ( y ya no únicamente a la vida doméstica ), y que de esta manera se abandone la economía doméstica véteroeuropea, pero que no se refleje ulteriormente la unidad de las distinciones utilizadas en el sistema. Como sustituto se recurre al problema de fondo de la escasez de los recursos, mientras que el enorme aumento de la productividad en la agricultura y en la producción industrial funge como fundamento de plausibilidad.

Aun en el sistema de derecho de los siglos XVII y XVIII es posible constatar desarrollos semejantes. Antes que nada es necesario tener presente que ya en el Medioevo, en comparación con el resto del mundo, en Europa el

en la legitimación de los motivos correspondientes de la acción ( y no en la apertura de los nuevos mercados para los productos y el cálculo de las inversiones) y por eso sostuvo que la premisas de la religión calvinista puritana eran decisivas.

[31] Aquí está el notable problema que llevó a Adam Smith a pasar de las teorías de la filosofía moral y de la jurisprudencia a la teoría económica. Sin embargo, se encuentran ideas similares desde antes. En Daniel Defoe, A Brief Account on the Present State of the African Trade, Londres 1713, p. 53 ( citado por Maximilian E Novak, Economics and the Finction of Danie Defoe, 2a ed., Nueva York 1976, p. 20 ), por ejemplo, se dice: «Se comete un gran error cuando se dice que cada persona está interesada únicamente de modo aislado en el comercio que realiza, o que sólo a ella le interesa: en caa parte del comercio existe una relación con sigo mismo (¡N.L.,R.D.G. ); cada rama del comercio tiene interés en el todo y el todo en cada una de las partes »

[32] Cf. En particular sobre esto, Joyce Appleby, Economic *Thought and Ideology in Seventeenth Century England*, Princeton N. J. 1978.

derecho había adquirido un significado verdaderamente excepcional como instrumento de regulación de las relaciones sociales, en parte con base en el derecho civil y en el derecho eclesiástico; además, por el hecho de que las costumbres locales jurídicas habían sido fijadas por escrito; y porque el derecho se había consolidado en la forma de derechos de la ciudad, y además por la existencia de una importante legislación. De esta manera el derecho contribuyó también a consolidar al Estado territorial, a eliminar el poder de jurisdicción en manos de los propietarios terratenientes [33], a asegurar la tolerancia religiosa y, no por último, a reorganizar el ordenamiento de la propiedad que, por las condiciones del dominio sobre la tierra, pasaba a las condiciones de la economía monetaria. El hecho de que el derecho estuviera tan profundamente ligado a otras funciones sociales, hace difícil, especialmente para los mismos juristas, hablar de diferenciación de un sistema jurídico. Sin embargo, es posible constatar desarrollos paralelos que se producen en el sistema del derecho y que dan perfil a la forma de la diferenciación. Antes que nada, se transforma el antiguo derecho natural: la figura de la razón como naturaleza del hombre abre el camino para la consolidación de un derecho de la razón que hace posible un argumento específicamente jurídico. Cae la vieja separación entre discusión sobre la propiedad orientada con un sentido político y discusión jurisprudencial sobre la propiedad, aunque, para prescindir de pocas excepciones (como Grozio y Pufendorf), permanece escasa la influencia que el derecho natural ejerce sobre la jurisprudencia práctica. Hacia fines del siglo XVIII el nuevo concepto de constitución proporciona al sistema jurídico la fórmula de clausura, mientras que de ese momento en adelante el derecho natural únicamente sirve como fundamento secundario, más o menos superfluo, de aquello que la constitución fija como ley. El problema del derecho, convertido en sistema autónomo, es su positividad, es decir, su autofundación. La relación entre transformación y no transformación del derecho debe tratarse dentro del derecho. Y si se atribuye a la política la competencia para la transformación del derecho, esta competencia subyace al reconocimiento jurídico, mientras que su ejercicio prevé la reser-

[33] Sobre esto véase, por ejemplo Charles Loyseau, *Discours de l'abus des iustices de village*, París 1603, que define el estado actual del derecho simplemente como «abuso» y usurpación por parte de la nobleza local.

va del control dentro del sistema. Casi como correlato de la libertad de legislar se concede la libertad contractual; pero en el mismo surco, el siglo XIX desarrollará la doctrina de la interpretación jurisprudencial de la voluntad contractual de las partes.

Todo esto significa ,que en el sistema de derecho la relación de autorreferencia y heterorreferencia debe ordenarse nuevamente. Este reordenamiento se efectuará extrañamente como una controversia que, que como podemos ver hoy, no era en realidad una controversia. Para la autorreferencia existe la jurisprudencia de los conceptos. P ara la heterorreferencia de los intereses. Naturalmente ambas orientaciones, si el legislador les da el tiempo , trabajan conjuntamente . Se trata de dos partes de una misma forma.

De una manera aún diferente aparece la misma reflexión en el sistema educativo. El sistema mantiene contactos muy estrechos con el humanismo contemporáneo: estos contactos se evidencian no únicamente en la teoría, típicamente Alemana, de la *formación* ( Humboldt ), sino en los planos nacionales franceses de un sistema de educación escolástica. Ya sea en los anteriormente predispuestas, ya sea en los elaborados después de la Revolución[34] . La innovación efectiva surge de un cambio en la concepción del objeto de la educación, es decir, de un concepto diferente del niño[35] . El niño ya no se ve como un adulto incompleto (imperfecto) si no como una unidad sensitiva que viví en un mundo para si mismo, y puede desarrollarse únicamente de un mono autodinámico. Además, los pedagogos tienen a tratar a todos los hombres como a niños, o a pensar en toda la humanidad como perfectible, es decir, como si estuviera prevista de la capacidad de volverse cada vez más perfecta[36] . Este en su modo de referirse a la sociedad. De esta manera la nueva pedagogía incurre en el dilema de la libertad y de la causalidad: de la libertad que es necesario presuponer, respetar y restablecer, y de la causalidad, sin la cual el educador parecería a sí mismo como superfluo. Aquí se comprende de inmediato que la filosofía kantiana, precisamente porque

[34] Esto se confirma con en la cita de Helvetius que se presentó anteriormente en la nota 14.

[35] Cf. Philippe Ariés, *L'enfant et la vie familiale sousl' ancien régime*, Paris 1960.

[36] Así, utilizando una conceptualidad puesta de moda después de Rousseau, August Hermann Niemeyer, *Grundsätze der Erziebung und des Unterrichts*, La Haya 1796. Reimpresión Paderbon 1970, p. 73

tematiza la oposición de libertad y causalidad, pudiera haceruna contribución muy limitada a la superación de la oposición misma. Al no poder resolver el dilema, se procede de un modo pragmático a la institucionalización de la relación entre profesor y estudiante. La unidad de esta relación, como lo puede ver cualquier persona, es la escuela[37]. De cierto modo la escuela es la unidad de dos funciones, que ya no pueden integrarse dentro de la reflexión pedagógica: es decir, la función de la educación y la función de la selección social, y esto es válido tanto para la educación que alcanza los niveles más altos como para la formación profesional en el sistema de la economía. Como pedagogo, el profesor se considera competentemente para la formación profesional y para la educación; al contrario, como funcionario escolar, a través del juicio que comunica, practica la selección. Con el concepto de formación, la forma de la educación se delimita con respecto a la selección y, precisamente debido a esto, permanece menos visible a otra parte de la forma, es decir, la participación del pedagogo en la selección social. En la unidad de esta relación omniabarcadora de la sociedad moderna, este déficit de la reflexión favorece la opinión según la cual la selección es siempre un fenómeno de clase que, considerando la desigualdad en la distribución de los bienes, debe corregirse con medidas de política escolar[38].

Como último ejemplo escogemos el arte, o más precisamente las bellas artes, que en el siglo, XVII y XVIII se diferencian del ámbito general de las artes y se confían a la auorregulación. Las bellas artes aún no se separan completamente del concepto de imitación que constituye su programa; sin embargo, finalmente se admite únicamente la imitación de la naturaleza y ya no la imitación de la obra de arte; en particular, para afirmar el principio de la unicidad y de la originalidad de la obra de arte individual, se rechaza todo trabajo que se oriente por medio de reglas, y por tanto se rechaza valorar la obra de arte con base en reglas. Pero si no es con base a reglas, ¿cómo es posible saber qué es bello?

[37] Para el desarrollo ulterior de la pedagogía espiritualística en el ámbito alemán y para su vínculo de dependencia de la organización, cf. Niklas Luhmann, Karl Ebcrhard Schorr, *Reflexionsprobleme im Erziebungssystem*, Frankfurt 1979.

[38] Crítico sobre este punto, desde una perspectiva sociológica, Helmut Shelsky, Schule und Erziebung in der industriellen Gesellschaft, Würzburg 1957.

Lo bello es lo que gusta, se dirá alrededor de 1700; como criterio de lo bello es válido el gusto, que se tiene en virtud de propio origen o por la cultura adquirida y que guía la intuición inmediata de manera que después la razón pueda confirmar el juicio. Este criterio, sin embargo, como lo revela precisamente el hecho que nos envía al juicio espontáneo de la intuición, manifiesta referencias claras de la estratificación social. El buen gusto es lo que las personas de buen gusto consideran como tal. Esta circularidad irritante se disolverá en el curso del siglo XVIII por Bodmer, por Baumgarten y por Kant, y mediante la distinción entre universal y particular se transferirá en una teoría de la reflexión que hoy, en un nuevo sentido, se llama estética [39]. El arte tiene la tarea de hacer aparecer lo universal en lo particular: en virtud de esta función del arte, la estética se aproxima a las nuevas pretensiones de la individualidad y se esfuerza por explicar por qué la obra de arte no puede reducirse a un razonamiento, o no se puede descomponer en un análisis conceptual. En consecuencia, lo universal puede entenderse de diversas maneras; pues transferirse románticamente a lo increíble, puede consistir en la mera distancia respecto a lo que en la sociedad es común, o puede consistir en lo simbólico, que postula la superación de la distinción entre contenido y forma de la obra de arte. De cualquier manera, el arte también dispone, a partir del siglo XVIII, de una propia concepción de identidad, que le permite defender precisamente la autonomía, sin importar lo que se piense de la belleza de sus obras.

De manera menos clara se encuentran en las teorías de la reflexión en los ámbitos de la religión y de la familia, es decir, en los ámbitos que habían constituido una referencia estable para la estructura de la sociedad. Casi se pudiera adelantar la siguiente hipótesis: que en estos ámbitos la diferenciación funcional no se había practicado y no se sentía ni siguiera como progreso, pero se le soportaba, por lo cual no se advertía inmediatamente la necesidad de semánticas innovadoras. En los siglos XVIII y XIX la teología se dedica, de todas maneras, con empeño, a los problemas hermenéuticos, ateniéndose a la posibilidad de sus textos. Por el contrario, para la familia, con la pérdida de la función política y productiva y con la creciente escolarización de toda la población, que ofrece a los hijos carreras que no dependen ya de su origen, se

[39] Cf. La monografía clásica de Alkfred Bäumler, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetic und Logic des 18, Jahrrbunderts bis zu Kritik der Urteilskraft*, Darmstadt 1967.

le hace la pregunta sobre su cohesión interna. Alrededor de 1800 las consecuencias de esta nueva situación concierne sólo a una pequeña parte de la población; se ofrece una semántica substitutiva con la cual pueden familiarizarse lentamente partes más amplias de la población. Se trata de la representación de una comunidad distinta fundada en el matrimonio por amor; una comunidad de vida que a pesar de esto es durable, ligada de modo personal e íntimo, y en la cual el individuo puede encontrar comprensión y apoyo para su peculiaridad concreta.

Es fácil comprender que semánticas tan heterogéneas de los sistemas de las funciones no puedan reducirse sin más a un denominador común que ulteriormente pueda presentarse como teoría de la sociedad moderna. Las descripciones basadas en sistemas de funciones llegan cuando más a formulaciones como: el mundo de los Estados modernos, la sociedad capitalista o, con una referencia negativa a la religión, a la sociedad secularizada. Mucho de lo que se ha producido como patrimonio del pensamiento específicamente moderno, ha crecido en este terreno. Por esto hemos debido ocuparnos de un modo más bien detallado; igualmente, sin embargo, debería estar claro que el resultado omnicomprensivo no es una teoría de la sociedad.

Como una manifestación típica del tiempo y consideradas por sí mismas, las teorías de la reflexión de los sistemas de funciones presentan muchas propiedades comunes. Incrementan la observación de las contingencias del sistema y producen la impresión de que todo pudiera ser diferente; y esto sucede también, y precisamente cuando, aquellas teorías —como lo hacen particularmente la teoría del conocimiento y la teoría del derecho— se ocupan de la investigación de los fundamentos necesarios. Esto se relaciona con el hecho de que la consolidación de principios determinados de la teoría, a su vez se observa, se comenta y se critica. De esta manera los primeros ( los que más tarde serían llamados los primeros) socialistas recuerdan que en Londres todo el mundo piensa de acuerdo con los modelos de Adam Smith y David Ricardo. La introducción de una descripción en el sistema transforma el sistema, y esto requiere entonces una nueva descripción. Es típico también el hecho de que las teorías de la reflexión eviten utilizar como su fundación el recurso a los inicios. Y, en efecto, el origen de un niño es irrelevante para su educación, y el derecho transmitido por la tradición no constituye un punto de vista que refuerce la

validez del derecho mismo. Debe decirse en el mismo sistema, según los puntos de vista exclusivamente funcionales, cuál es el momento a partir del cual los fenómenos pueden tratarse en el sistema como relevantes.

Las teorías de la reflexión de los sistemas de funciones pueden considerarse responsables de las consolidación de un nivel de pretensiones de tipo nuevo que ya no permite orientarse al mundo de las formas de la antigua retórica y las *prudentiae* de la tradición. Cayeron en desuso muchas de las distinciones que antes eran comunes; por otra parte, se mantiene sólo una parte y se cambia el concepto opuesto[40]. De esta manera la naturaleza no se determina con base en su diferencia respecto a la gracia, sino con base en su diferencia con respecto a la civilización; la política ya no se determina por la distinción con respecto a la sociedad doméstica, sino por la distinción con respecto a la economía ( sociedad); y la antigua distinción doble de público/secreto y *respublica/resprivata*, se generaliza a tal punto en la idea de opinión pública, que por otra parte se refiere ahora sólo a la esfera privada, mientras que la antigua doctrina de los *arcana imperii*, que se quiere eliminar, ya no encuentra lugar. Se transforman completamente además otras distinciones. Por ejemplo, las constituciones — que en cuanto praxis de edicto imperial, tenía casi la validez de una ley, y hasta fines de la primera mitad de siglo XVIII habían sido diferentes de las viejas e inmutables leges— ahora se convierten en ley constitucional que no puede cambiarse o que difícilmente puede ser cambiada; se convierten, es decir, en una ley con base en la cual se puede poner en movimiento el mismo mecanismo de legislación y puede abandonarse la entera concepción de legitimización de la ley en virtud de su edad.

Sería posible multiplicar los ejemplos cuanto se quiera, pero es necesario poner atención de vez en cuando a las formas, es decir, a las distinciones, y no al sentido fijado en cada una de las palabras o de los conceptos. Entonces, se ve que — y se ve también en qué modo— el patrimonio de las ideas se pone en movimiento a través de la diferenciación de los sistemas de funciones y mediante la teoría de la reflexión de estos sistemas. Otro cambio de la forma se

[40] Sobre est técnica de la sustitucón antónima en la polémica antiliberal, cf. Stephen Holmes, *Poesieder Indifferenz, en Theorieals Passion*, editado por Dirk Baecker et al, Frankfurt 1987, pp. 15-45.

manifiesta si se analizan las transformaciones con el auxilio de una hipótesis sociológica. De acuerdo con esta hipótesis, una diferenciación aún más fuerte obliga a una generalización más fuerte de los símbolos con los que se puede aún expresar la unidad de los que se diferencia. Si se considera en este modo, la diferenciación de los sistemas de funciones —que históricamente se consolida ya sea en contra del orden de los *coetos* o entre los sistemas individuales recíprocamente— provoca importantes generalizaciones, que se refieren en parte al hombre, y en parte formulan ideas guía hacia las que el hombre debe orientarse. Se puede pensar, por ejemplo en la reformulación de la moral que surge con base de una teoría de los sentimientos morales y que se extiende hasta el concepto de simpatía elaborado por Adam Smith, o se puede pensar en el movimiento del iluminismo de la razón, que se refiere también a una característica universal de todos loa hombres, o también a las ideas guía de libertad, igualdad y fraternidad de la Revolución francesa: o también a la concepción individual de las ideas como progreso o historia, que se consolidan en el siglo XVIII. Y, no por último, se puede pensar en el hecho de que la solución a los problemas fundamentales del pensamiento es transmitida por los *philosophes* a la filosofía, que de esta manera encuentra su estabilidad académica. Como se puede ver, el contexto de las variaciones de la diferenciación y de la generalización puede documentarse de diversas maneras. Esto, sin embargo, no llevó a la elaboración de una teoría de la sociedad moderna, sino únicamente a la formulación de una semántica transitoria que, por así decirlo, firmó para el futuro un cheque sin fondos, en cuanto que todavía no podía observar y describir realmente el orden de la sociedad que estaba naciendo.

## IV La paradoja de la identidad y su desarrollo mediante distinciones

La diferenciación funcional lleva hasta las últimas consecuencias al proceso de diferenciación de cada uno de los sistemas parciales de la sociedad y se estabiliza al nivel de una autonomía autopoiética, completa y específica. Podemos ya prever que esto lleva al hecho de que también la generalización de la semántica, la cual puede simbolizar otra vez la unidad del todo, debe ser llevada hasta el

extremo. Entonces será necesario evitar las fomulaciones relativas al ser o al género, por ejemplo, en la forma de afirmaciones sobre la naturaleza del hombre; por último, será necesario renunciar a cualquier descripción ontológica. Queda únicamente la posibilidad de identificar la unidad del sistema de modo paradójico o tautológico. El observador no será condenado al silencio, como lo piensan — y escriben — algunos poetas. Deberá admitir, sin embargo, que un observador (y también un autobservador) no puede ver lo que no puede ver, y antes que nada no puede verse a sí mismo. En la autoobservación la unidad de la sociedad se convierte en la paradoja del observador.

La Revolución francesa había también perseguido la intención de realizar inmediatamente los fines de la humanidad: los fines debían ser alcanzados con la revolución, es decir, a través de la separación del mundo antiguo. Después de que fracasó ese intento, el romanticismo reflejó la situación. «El romantizar - escribe Novalis- no es otra cosa que una potencialidad cualitativa... Cuando le confiero un sentido elevado una potencialidad cualitativa...Cuando le confiero un sentido elevado a lo que es común, la dignidad de lo desconocido a lo conocido, una apariencia infinita a lo que es finito, entonces yo estoy romantizado»[41]. La crítica de Hegel a la subjetividad romántica no toca el punto esencial. La pregunta es la siguiente: ¿por qué se ofrece una paradoja tan precisa?

Si se prescinde de los habituales juegos retóricos, se encuentra que la paradoja se hace explícita únicamente cuando se separa de la moral[42] ya sea que esto suceda directamente en relación con la moral, o ya sea que se verifique en el contexto de cada uno de los sistemas de funciones que deban organizarse a nivel más alto de amoralidad. En la famosa fábula de las abejas de Mandeville (y en la literatura sobre la ciencia económica producida ya algunas décadas antes) se dice que los motivos egoístas y, por lo tanto, moralmente reprobables, si se consideran con respecto a todo, pueden tener consecuencias benéficas. La

[41] Fragmento No. 1921, cit. De la ed. De Ewald Wasmuth, *Fragmente*, vol. II, Heidelber 1957, p. 53.

[42] Véase, por ejejmpl ( elaborado de acuerdo con el modelo retórico antiguo ), Jean-Fréderik Bernard, Eloge *d'enfer: Ouvrage critique. historique et moral*, 2 vol., La Haya 1759: el infierno, ¡ésta es la moral realizada¡

Revolución francesa enseña que el caso opuesto es verdadero: que las consecuencias de las mejores intenciones políticas llevan al asesinato y al terror. Todo el mecanismo de los derechos de libertad y de sus garantías constitucionales está todavía construido sobre la hipótesis de que existe un gran ámbito de posibilidades de acción en las cuales el individuo pudiera actuar de modo útil por sí mismo, y de manera en que las consecuencias de su actuar hacia los demás sean neutrales o que, en caso de necesidad, el individuo pudiera encontrar consenso con base en el contrato. Al mismo tiempo, sin embargo, la reflexión moral, utilizando la distinción utilitarista entre motivos y consecuencias, enseña que se pueden realizar relaciones inversas y que así puede resultar paradojas del tipo que hemos mencionado.

El resultado es una solución bien equilibrada que se presenta bajo el nombre de liberalismo: una solución a la que le falta, sin embargo, una teoría de la sociedad. Los problemas que se derivan de la paradoja se distribuyen en el sistema político y en el sistema de la economía: la constitución del estado es competente para el control de las buenas intenciones de los políticos; para la transformación de la utilidad misma en bienestar es competente la economía de mercado. Y ya que existen únicamente estas dos paradojas, la reflexión se limita a la relación entre Estado y sociedad (=economía). La moral sigue estando confiada a la ética que, mientras tanto, se estabilizó como disciplina académica y se especializó en la búsqueda de los fundamentos de los juicios morales.

En esta descripción, que se ofrece explícitamente como descripción moderna, no es posible ver ninguna paradoja; pero no se ve tampoco la unidad de la sociedad. Se trabaja en el campo de la gravitación de un problema que exitosamente fue hecho invisible ( aunque con muchas consecuencias). La solución pragmática consiste en la oferta de un gran número de distinciones que hacen posible cierto orden de los fenómenos, pero que no permiten que se plantee la pregunta misma de la unidad de la distinción. Si, por lo contrario, se plantea la pregunta de la unidad, como lo hace Hegel, el resultado se descompone inmediatamente en nuevas distinciones: espíritu y materia, teoría y praxis, etcétera.

Aquí podemos únicamente echar un vistazo y un orden aproximado al material que se nos presenta, haciendo una selección con base en las dimensiones del *sentido*, es decir, con base en la distinción entre *dimensión material,*

*dimensión temporal y dimensión social.* Las distinciones que se refieren a la dimensión material permiten comprender situaciones a las que se quisiera dar un relieve particular. Ya hemos recordado la distinción entre Estado y sociedad [43], que después de Hegel se volvió de uso común y que ya figura entre las premisas de las constituciones. La distinción más antigua entre *imperium y dominium* no había todavía separado la política de la economía [44]. Sólo con la caída de la política económica del mercantilismo se reaccionará operando distinciones de sistemas, como en Francia, por ejemplo, donde se actuará con la distinción entre *force y Propriete* [45]. Al mismo tiempo, en las discusiones de política constitucional la cuestión de la propiedad [46] siempre adquirió mayor importancia. Pero únicamente hacia la mitad del siglo XIX se difundirá el uso corriente de la distinción entre Estado y sociedad como descripción de la realidad, y esto sucederá independientemente de la colocación específica que aquella distinción tenía en la teoría hegeliana. Ahora, en efecto, se quiere discutir si y hasta qué punto el Estado debe desarrollar un función particular con respecto a la sociedad y a los problemas de la distribución: por este motivo la distinción debe separarse del contexto hegeliano. Sin embargo, en la distinción mismas se conserva la peculiaridad de la referencia al Estado: el estado ya no es el resultado de la dialéctica de la historia que subsume todo, sino la parte de la distinción que la distinción mismas debe acoger, respetar y cumplir. Si se considera la distinción sobre un plano formal, se ve que se trata de un *re-entry* de la forma en la forma en el sentido de Spencer Brown.

Con base en nuestro concepto de sociedad, la distinción entre Estado y sociedad describe una diferenciación interna de la sociedad, mientras que la distinción entre individuo y sociedad —que a partir de la mitad del siglo XIX se

[43] V ase la recopilación realizada por Ernst-Wolfgang Böckenforde, *Staat und Gesellschaft*, Darmstadt 1976. Véase también Niklas Luhmann, Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, Darmstadt 1976. Véase también Niklas Luhmann, Die Unterscheidung von Staat und Gesellchaft, en id. *Soziologische Aufklärung*. Vol. 4 4, Opladen 1987, pp. 67-73

[44] Cf., por eje plo Nicolaus Hieronymus Gunding *Jus naturae ac gentium*, La Hya - Magdeburg 1736, p. 40.

[45] Véase, por ejemplo ( Fr ncois Véronde), Forbonnais, *Principes et observations oeconomiques*, Amsterdam 1767, pp. 1 s.

[46] Sobre e to véase *Eigentum und Verfassung Zur Eigenumdiskussion im ausgebenden 18. Jahrhundert*, editado por Rudolf Vierhaus. Gotinga 1972.

formulará también como distinción entre individuo y colectividad[47] — descubre una diferenciación externa de la sociedad. Con esta distinción, sin que esto se admita o permanezca como objeto de elaboración teórica, se pospone el hecho de que la sociedad moderna no está constituida por individuos y que no puede ya ser descrita como si estuviera constituida por individuos, sino que debe atribuir a los individuos, en cuanto existencias mentales y corporales, una posición externa. Esta también es una consecuencia necesaria de la diferenciación funcional; y, en efecto, esta forma de la diferenciación excluye que los individuos concretos se distribuyan entre los sistemas individuales de funciones: por ejemplo, entre las familias, las casas, los pueblos y las ciudades o los estratos sociales. Ahora cada individuo debe poder participar en todos los sistemas de funciones; como consecuencia, es necesario volver a pensar el nuevo significado que adquiere el principio de inclusión social, y es necesario además encontrar reglas nuevas para el uso de nuevos conceptos de valor, como libertad e igualdad[48]. ¿Qué les sucede después a los mismos individuos? Y éste es precisamente el tema sobre el cual sigue siendo necesario llegar a un acuerdo con la ayuda de la nueva distinción entre individuo y sociedad.

Esta distinción registra el hecho de que entre el final del siglo XVIII y el inicio del siglo XIX el individuo alcanzó una posición de un nuevo tipo, es decir, la posición de valor supremo (y cuando se quiere mencionar precisamente este hecho, al individuo se le llama sujeto). A su vez, esta colocación del individuo es una posición que trasciende las valoraciones que circulan en la sociedad y que se presenta como su premisa, está condicionada por el hecho de que el cambio radical de las formas de la diferenciación social revoluciona la semántica tradicional de la inclusión y obliga a poner al individuo como ele-

[47] La nueva versión semántica se consolida alrededor de 1850 y parece que está motivada por el hecho de que los conceptos de individualismo y de socialismo, resultado de la década de los años veinte del siglo XIX, han adquirido en este período una carga ideológica;: esto constituye un buen ejemplo del principio según el cual la descripción de la sociedad se observa dentro de la sociedad y provoca las reacciones correspondientes. La terminología más antigua diferenciaba únicamente entre colectivo y distributivo al asumir como referencia los problemas de la distribución o los problemas de la justicia.
[48] Sobre esto, ampliamente, Niklas Luhmann, « Individum, Individualität, Individualismus », en id. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 3, Frankfurt 1989, pp. 149-258.

mento externo a la sociedad. En cuanto es externo, el individuo de cierta manera puede reprimir a la religión ( que también argumenta del mismo modo), o puede retirarle, en todo caso, el privilegio de determinar los valores supremos [49]. De esta manera se forma la referencia del individuo, la cual después debe buscar un concepto opuesto y — después de la aparición después debe buscar un concepto opuesto y — después de la aparición del término individualismo — en la década de los años veinte del siglo XIX se puede comunicar como unilateralidad de la opción interna de la sociedad.

Recuérdese, por último, una vez más la distinción propuesta por Ferdinand Tönnies entre comunidad y sociedad [50]. Esta reacciona a la pérdida de la confianza en el progreso de la misma manera en que hubiera reaccionado la sociología antigua, es decir, con una referencia a la estructura: aquí, a través de una diferencia de tipos. Sin embargo, implícitamente la distinción pretende una diferencia histórica, es decir, la diferencia entre estructuras tradicionales y estructuras modernas de la sociedad, cuya confusión actual se vuelve objeto de análisis.

El acercamiento de estas tres distinciones, que contribuyen a la descripción material de la sociedad moderna, permite reconocer algunos datos. En todos los casos no se logra elaborar un concepto que puede ser suficientemente concretizado y que puede utilizarse para indicar el elemento común de aquello que resulta distinto o para indicar aquello que caracteriza la distinción misma con respecto a las demás distinciones. ( Sin embargo, esto se hubiera notado si

[49] Considérese la extraordinaria amalgama de una semántica religiosa y en relación con el individuo que se difunde particularmente en Alemania alrededor de 1800. Por poco tiempo, en el periodo histórico en el que se produce el cambio de las formas de la diferenciación, no busca mantener aún, al menos en el plano metafórico, la unidad de la referencia externa. Hoy tenemos el mismo problema cuando se amalgaman las terminologías de la emancipación y de la participación con la nueva premisa externa de los valores supremos, el problema de la ecología.

[50] Cf. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* ( 1887), Darmstadt 1935. A través de la mediación de la conceptualidad parsoniana de los *pattern variables*, esta distinción ha influenciado a la sociología del desarrollo y a la investigación sobre la modernización durante la década de los años cincuenta: sólo durante las últimas décadas ha incurrido en la crítica gnérica que se dirige a las contraposiciones simples entre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas.

se hubiera consultado a Hegel). Al contrario, el objeto del que se trata aquí, es decir, la sociedad moderna, se reduce respectivamente únicamente a una de las dos partes de la distinción y se presenta, de vez en cuando, de diferentes maneras, en contraposición con la otra parte. Así nacen un gran cantidad de conceptos de sociedad según aquello por lo cual se distingue la sociedad. De esta manera se logra registrar la complejidad de la nueva situación sin disponer, sin embargo, de un concepto unitario que sea capaz de indicarla de modo directo. La teoría de la sociedad se enfrenta con sus problemas sin disponer de un concepto de sistema omnicomprensivo de la sociedad. Probablemente el motivo por el cual aquí se descuida plantear la cuestión de la unidad tiene conexión con el hecho de que todavía en el siglo XIX se piensa en el orden como una jerarquía, sin que se logre representar dicha jerarquía de una manera convincente. La unidad es garantizada desde lo alto: o a través la invisible hand, o a través del Estado. El concepto opuesto que se logra formular es únicamente el de anarquismo, el cual es inaceptable[51]. No es una casualidad, entonces, que sólo en el siglo XIX puede entenderse esta idea como un principio que no es totalmente desviante, por lo que es posible definirse así mismo como anárquico ( recuérdese a Proudhon). Con esto se quiere decir únicamente que en la sociedad moderna la jerarquía no es necesaria como forma; sin embargo, no se puede todavía decir cuál es la forma que pudiera sustituirla.

También en la dimensión temporal, a partir del siglo XVIII, se delinean profundas transformaciones de la descripción del mundo y de la sociedad. En el mundo antiguo el tiempo se determinaba a través de la observación del movimiento con respecto a la diferencia entre movimiento y no movimiento: en relación con esta diferencia, el tiempo se caracterizaba a través de la distinción entre tiempo ( *tempus*) y eternidad *(aeternitas*) y debido a esto el carácter del tiempo se definía en relación con la religión. En el paso a la edad moderna, el problema de la temporalidad adquirió importancia; sin embargo, también las linearizaciones temporales se asocian todavía con el esquema tiempo/eternidad. La orden de los jesuitas enseñan que antes de la muerte se tiene el tiempo de ganarse la salvación del alma. Entonces la muerte (¡como evento¡) establece

[51] U. Dierse ofrece un panorama útil en la entrada correspondiente *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. I., Basilea 1971, coll. 267-294.

la diferencia. Después de la muerte comienza la eternidad; después queda únicamente la paz perpetua.[52]

El siglo XVIII tuvo un cambio que, por muchos aspecto, es fundamental. La nueva sociedad se concibe a sí misma como independiente de sus inicios, como sociedad que siempre ha logrado grados más altos de civilización (por ejemplo, por el hecho de que la violencia se transforma en derecho, de que las mujeres son tratadas mejor que antes). Y que en vez de las historias que anteriormente se contaban para presentar ejemplos de la buena y mala conducta en la vida, ahora las substituye la historia descubierta para aislar el presente separándolo del pasado. La historia contiene su propia descripción, la cual a su vez corresponde al espíritu del tiempo y varía con el curso de la historia: es en verdad el primer caso de una descripción que se incluye a sí misma en lo que se describe[53].

Aquí ya se puede también hablar de la historia de la sociedad [54]. Esta historia de la sociedad se entiende únicamente como historia de las transformaciones estructurales[55]: una historia que se dirige a llenar ya sea recurriendo a la determinación de líneas de tendencia (progreso)[56], ya sea a la división en épocas. Esta división se efectúa de las más variadas maneras y, de

[52] Cf. Jean Eusebe Nierembet, *La balance du temps et de l'éternité*, Le Mans 1976.

[53] Sobre esto cf. la aportación de Reinhart Kiselleck sobre el nacimiento del concepto moderno de la historia como un «colectivo singular», en *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, pp. 647-717.

[54] Por tanto no es en efecto verdad, como frecuentemente piensan los sociólogos, que esto suceda únicamente con Max Weber. Véase, por ejemplo, Louis G. A. Vicomte de Bonald, *De la manière d'écrire l'bistoire* (1807), cit. *De Oeuvres complétes*, vol. IX, París 1852, reimp. Gante 1982, pp. 78-122 (91): «únicamente en el conjunto mediante la generalidad en sí misma de los hechos es posible estudiar la hisoria de la sociedad.»

[55] Esto también ha sido puesto en relieve junto con otras «*temporal distortions*» por Anthony Giddens. Véase *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley Cal. 1984, pp. 236 ss. (242).

[56] El progreso siempre se ha visto como un progreso balanceado que con lleva grandes costos. Sobre este aspecto no se puede en efecto decir que los protagonists burgueses del progreso hayan sido ingenuos. Cf, por ejemplo, Jean Blondel, *Des bommes tels qu'ils sont et doivent être: Ouvrage de sentiments, Londres - Paris 1758; Simon-Nicolas-Henri Linguet, Theorie des lois civiles, ou Principes fondamentaux de la societé*, 2 voll., Londres 1767; Victor de Riqueti, Marqués de Mirabeau, *La Science ou les droits et les devoirs de l'bomme, Lausana* 1774 (p. XXI: «degradación que es provocada por el mismo progreso de nuestra perfectivilidad posible»).

todos modos, que la última época, por su diferencia respecto a la épocas anteriores, caracteriza a la sociedad moderna. Por último, se trata de resolver las crecientes dificultades que se derivan de las tentativas de correlacionar de modo convincente el material histórico con cada una de la épocas, mediante el recurso a una reducción extrema: la diferencia entre sociedades tradicionales y sociedades modernas. Pero ésta será una distinción que no permitirá adquirir ningún resultado plausible [57]. Como ya no es posible aceptar el hecho de dejarse determinar con base en el propio origen ( y este rechazo tiene conexión con el rechazo a la orden de los coeti), crece la necesidad de la autointerpretación de la modernidad [58]: esta necesidad lleva a la imposibilidad de conciliación, es decir, lleva a las controversias ideológicas.

Mucho más radicales que estas transformaciones que se producen en torno al concepto de historia, y provistas de un significado más incisivo, son las transformaciones que, al menos en la literatura, se registran en relación con la concepción del tiempo. Hoy el tiempo se describe de manera creciente a través de la diferencia entre pasado y futuro. Esto lleva al hecho de que la sociedad se encuentra entre un pasado que ya no tiene validez, que ya no es vinculante, y un futuro que todavía no está determinado, como un joven al cual la casa de sus padres ya no le ofrece ninguna seguridad, ni alguna de valoración, pero, por otra parte, tampoco la profesión le da nada certero. Sólo mientras no se podía reconocer plenamente la sociedad moderna se podía aceptar un cheque en blanco para el futuro, como lo hemos mencionado anteriormente. Por lo contrario, parece que actualmente todo esto se transforma. Las perspectivas del futuro se obscurecen y, por esto, al mismo tiempo, crece la presión que fuerza a tomar decisiones en el presente, porque únicamente en el presente, sólo en el contexto de un mundo dado en la simultaneidad, se es capaz de decidir y de actuar. Así

[57] No obstante las críticas de los historiadores, en la sociologia las divisiones en épocas no se han extinguido completamente. Por otra parte, ¿ de qupé modo, si no es con base en la misma divisón en épocas, se podrían probar empíricamente las asunciones relativas a las líneas de tendencia de la sociedad ? Véase, por ejemplo, *Darcy Ribeiro, The Civilizational Process*, Washington 1968; Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tubinga 1979.

[58] Cf. Horst Folkers, «Verabschiedete Vergangenheit; Ein Beitrag zur unaufhörlichen Selbsdeutungder Moderne», en *Theorieals Passion*, editado por Kirk Beacker et al., Frankfurt 1987, pp. 46-83.

también parece que el tiempo transcurre de un modo más rápido. Uno de los problemas más importantes del presente es establecer hasta que punto las organizaciones de la desición, primeramente las organizaciones del sistema político, logran compensar esta presión y la desconfianza que va aunada a ésta.

Con respecto a la semántica véteroeuropea del tiempo ( que a su vez no es del todo típica[59] de todas las culturas desarrolladas ) se ha transformado la decisión de base que determina la dimensión temporal y que establece el modo en que se pueden manifestar y pueden resolverse las paradojas del tiempo. En el caso de la distinción entre tiempo y eternidad la paradoja ( si se prescinde de las paradojas zenonianas del movimiento ) está de una parte de la distinción: en la eternidad, que es tiempo, pero no es tiempo. Aqui la paradoja puede ser absorbida por el concepto de Dios. La distinción entre pasado y futuro se convierte en paradójica si se piensa que el pasado y el futuro están dados siempre de manera contemporánea, es decir, como horizontes del presente. El presente es la unidad de la diferencia entre pasado y futuro. Esto, como tiempo del observador del tiempo, se lanza más allá del tiempo. El presente es el tiempo en el que no se da el tiempo, porque todo lo que puede entenderse como tiempo o ya es pasado o todavía es futuro.

Dentro del pensamiento moderno esta temporalidad universal sin tiempo del presente substituye a la eternidad [60] . La eternidad pierde su condición paradójica en cuanto se distingue entre el pasado presente o el futuro presente y los presentes pasados o futuros, es decir, en cuanto se modaliza dos veces la conceptualidad del tiempo. Precisamente esto es lo que la historización de la conciencia histórica produce en niveles más concretos de la investigación.

Si se considera la dimensión social, la cuestión resultante es la siguiente; ¿cómo puede representarse la sociedad como unidad considerando la diferencia de la forma Ego/Alter? El observador de primer orden ve las distinciones que existen entre los hombres y sus destinos, y pide justicia. En el nivel del segundo orden puede observarse y describirse el modo en el cual la sociedad regula las

[59] Sobre, esto, especialmente, cf. Jan Assman, «Das Doppelgesicht der Zeit im altägyptischen Denken», en *Die Zeit*, editado por Anton Peisl, Armin Mohler, Munich 1983, pp. 189-223.
[60] En la literatura de esta época la investigación no se dedicó a este tema. Véase Ingrid Oesterle, «Der Führungswechsel der Zeithorizonte» in der deutschen Literatur», en *Studien zur Ästhetik und Literaturgeschinchte der Kunst-periode*, editado por Dirk Grathor, Frankfurt 1985, pp. 11-75.

posiciones que ella misma atribuye a los hombres y la manera en que las justifica. En consideración de este hecho hablamos de los principios de la inclusión.

La sociedad antigua había regulado la inclusión con la atribución de puestos fijos a la familia o a las corporaciones ( y , por lo tanto, indirectamente, a las personas). En el paso a la diferenciación funcional esta solución, simple en sí, debe abandonarse en cuanto que no pueden dividirse las personas en sistemas de funciones. En lugar de esto, se buscan y se encuentran nuevos principios de inclusión, que toman los nombres de libertad e igualdad. La libertad significa que la correlación de las personas ( ya no de las familias) con la sociedad ya no está determinada con base en la estructura de la sociedad, sino que se sustenta en una combinación de autoselección y heteroselección. La igualdad significa que no se reconocen otros principios de inclusión que no sean los establecidos por el sistema de funciones mismo. En otros términos: únicamente los sistemas de funciones tienen el derecho de producir desigualdades debido a motivos internos de los sistemas ( y , por lo tanto, racionales). Todo lo que se da debe presentarse al sistema desde el punto de vista de la igualdad, es decir, sin estructura y, por lo tanto, por ejemplo: la igualdad de todos ante el derecho, con excepción de las diferencias que se fundan en el mismo sistema de derecho.

Inmediatamente se ve que estos principios de inclusión no traicionan su forma específica. Puede distinguirse ciertamente de manera rápida entre libertad y falta de libertad, y así también distinguir inmediatamente entre igualdad y desigualdad. Pero también en este nivel de abstracción la sociedad efectúa ambas partes de la distinción. En un plano concreto, entonces, debe definirse cuál es el tipo de privación de libertad con respecto al cual se pretende libertad, y de la misma manera se debe definir respecto a qué tipo de desigualdad se pretende igualdad. Los principios de inclusión, en particular los de la Revolución francesa, se proclamaron verdaderamente para utilizar esta imagen como una especie de cheque en blanco para el futuro. Así, naturalmente, no fue posible cobrarlo. Un problema que en esta forma no tenía solución, sólo se transfirió del presente al futuro. La concretización tuvo lugar, entonces, a través de las ideas que, por esta su función, tomaron el nombre de ideologías. Pero ya que los principios no pueden determinar cuáles son los pasos que llevan a su concretización, existe más de una posibilidad de ideologizarlos.

Junto con la temporalización, el programa del diccionario Geschichtleche Grundbergriffe cita la ideologizabilidad de muchas expresiones como una de las características de aquel cambio semántico mediante el cual la sociedad moderna se descubre a sí misma[61]. Sin embargo, también aquí se entiende la dimensión social, porque quienes piensan con base en la ideología son siempre los demás.

Entendida en un sentido privado de toda pretensión, la distinción entre las diversas ideologías puede utilizarse para explicar el hecho de que la Revolución fancesa había perfilado una disyuntiva: o en favor o en contra. Consecuentemente, en las primeras décadas del siglo XIX se delinean movimientos constitucionales y movimientos restauradores. Después, con referencia a las consecuencias de la industrialización, se articula la controversia entre liberalismo y socialismo. El concepto de ideología ofrece una forma para estas distinciones. De este modo los participantes, es decir, los observadores de las relaciones, reaccionan de manera controversial a los problemas de la estructura de la sociedad moderna. El observador de estos observadores ve que de esta manera se llevan a cabo estrategias diversas para la descomposición de la unidad que ya únicamente puede entenderse como paradoja. Se puede definir a la sociedad de manera paradójica: la sociedad no es ( todavía) lo que es. La sociedad, sin embargo, ya es lo que todavía no es. La sociedad se encuentra en el camino de un progreso al que es necesario darle un apoyo mediante la liberalización; o la sociedad reúne las fuerzas de la revolución en cuanto que siempre vive profundamente en la crisis necesaria para que produzca un cambio revolucionario. El presente del futuro tiene validez como un lugar todavía indeterminado en el cual se cumple la promesa de racionalidad[62]. Entonces se trata de llevar a cabo las ideas, y lo que surge es un comportamiento progresista. O bien disuelve la paradoja en dirección opuesta. Primeramente se define la paradoja como tautología ( es decir, como una distinción que afirma no ser una distinción), y después se llega a la constatación: la socie-

[61] Cf. La introducción de Reinhart Koselleck, en *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. I. Stuttgart 1972, pp. XIII-XXVII (XVII s ).

[62] Carlo Mongardini, «Dimensionen der Zeit in der Soziologie», en *Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesells chaft*, editado por friendrich Fürstenberg, Ingo Mört, Linz 1986, pp. 37-58 (51), define todo esto: « reconducción mágica del creciente resquebrajamiento de lo social en la unidad homogénea de nuestro modelo de racionalidad»

dad es lo que es. No se puede hacer nada, pero se pueden impedir catástrofes y se pueden prevenir desviaciones. De esta manera surge un comportamiento conservador.

Si se observan los problemas que se presentan a los conservadores cuando intentan predisponer un programa, se puede ver que precisamente la historización del tiempo social, por un lado, hace posible su posición pero, por el otro, al mismo tiempo, lo daña. En efecto, como momento de una distinción, el futuro tiene sentido únicamente si es diferente al pasado. Pero es precisamente esto lo que los conservadores no pueden querer. Para ellos la cosa más preciada sería que todo permaneciera tal como es, sin que fuera necesario esforzarse para favorecer el logro de una situación dada. Los progresistas, por lo contrario, pueden considerarse más bien favorecidos por el tiempo. Por otra parte, sin embargo, únicamente los conservadores tienen la oportunidad de una cultura más elevada de la reflexión, porque sólo a ellos se le plantea el problema de en qué medida, no obstante todas las transformaciones, la sociedad puede permanecer siendo la misma. Debido a esto ellos oscilan entre la polémica concreta y la reflexión[63]. Para los progresistas es suficiente una sola idea; basados en esta idea aíslan una teoría, que sirve para explicarse a sí mismos por qué hasta hoy la idea no ha sido puesta en acción.

Estas posiciones presentan varias afinidades con otros complejos de ideas. Sólo el conservador puede pensar orgánicamente o puede permitirse ser escéptico sobre las condiciones del hombre. El estilo opositor del conservador se adapta esencialmente para ver el tiempo, de vez en cuando, de manera diferente. En efecto, o el futuro se deriva del presente y entonces necesita intentar más bien alentar el contraste entre pasado y futuro ( sin que con esto el pasado deba asumir un autovalor o deba simplemente continuarse). O el contraste debe definirse y esforzarse para que el futuro borre lo que, a pesar de estar en el pasado, va unido hasta el presente, como un tipo de defecto de una historia obsoleta, especialmente en lo que se refiere a la igualdad.

[63] Hoy estas condiciones se han cambiado de un modo muy característico. Los progresistas se han vuelto, a su vez, conservadores de las ideas; ahora también ellos oscilan entre reflexión y polémica, ya que no disponen de alguna teoría de la sociedad. El así llamado neoconservadurismo es una invención de ellos y no la autodefinición de algún otro grupo.

La referencia secreta a la paradoja y la referencia evidente a la historia dan a esta forma de la formación de las ideologías un éxito que permite dejar a un lado el problema de la unidad de una cuestión que se juzga de manera controversial. Pero precisamente este hecho se considera ya de un modo diferente según el punto de vista que se asume y del empeño político que se utiliza. La coloratura de las formas ya existentes refuerza únicamente la impresión de que se trata de visiones del mundo ( *Weltanschauungen*) sobre las cuales no vale la pena hablar. Al mismo tiempo inicia su carrera el concepto de valor, el cual no hace más que confirmar todo esto. No proporciona instrucciones, pero satisface la necesidad de saber que existe todavía un nivel de validez inviolable y que está más allá de todas las contingencias de la opinión. Una vez más tenemos que tratar una distinción cuya unidad no puede tematizarse: la distinción entre ser y validez.

Consideremos ahora, haciendo uso de algunas referencias más precisas, las decisiones que han sido tomadas dentro de la dimensión social de la descripción de la sociedad. Como en la dimensión temporal hemos pasado a un reforzamiento de la distinción entre pasado y futuro, de la misma manera se refuerza la distinción que define la dimensión social, es decir, la distinción entre Ego y Alter. Algunos puntos de referencia más claros son proporcionados por el concepto mismo de ideología. Si inicialmente el concepto de ideología había hecho mención únicamente de la ciencia que se ocupa de la guía del comportamiento empírico mediante las ideas[64] ( y, por lo tanto, en cierta manera, lo que llamamos semántica), con Marx aquel concepto adquirió un nuevo significado. Sin embargo, de cualquier manera se efectuaría una reducción excesiva del concepto si se considera únicamente su componente polémica y peyorativa. La atribución del nombre ideología no constituye sustancialmente una ofensa, no obstante que Marx utilice frecuentemente un tono equivocado. En la actualidad, para la ideología son decisivas las dislocaciones del problema de la orientación social a un nivel de segundo orden y la renuncia a una realidad que sea el resultado de consenso. Un observador observa a otro observador en relación con lo que éste no puede ver.

[64] Así el inventor del concepto, Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, *elemens d'idéologie*, vol. 5, París 1801-1815. Aquí las ideas se entienden como representaciones que se forman a través de los sentidos.

En otras palabras, las ideologías son texto que contienen algo que ellos no contienen, es decir, una información sobre su autor y sobre aquellos que utilizan y, en la interpretación habitual, esto significa una información sobre los intereses de estos últimos[65]- Se trata, para usar otras formulaciones, del punto ciego; se trata del problema de la latencia. Según Marx los capitalistas se procuran ellos mismos su ruina debido a que esto mismo es lo que ellos no pueden saber y que, consecuentemente, no puede corregir[66].

A partir del siglo XIX se llega a una formulación radicalmente nueva del problema de la dimensión social en la descripción de la sociedad. Esta formulación encuentra sus precursores en la novela de los siglos XVIII y XIX y en la literatura que más tarde se llamará contrailuminismo[67]; después de Marx será objeto de versiones ulteriores, por ejemplo, con el psicoanálisis de Freud o con la sociología de las estructuras y de las funciones latentes. La nueva formulación de la dimensión social fija el interés social sobre la observación del no poder observar. Hasta que se entienden como observadores únicamente a los sistemas psíquicos, la observación podrá ser una especie de pasatiempo privado insignificante o, a lo más, utilizable para fines terapéuticos. ¿Pero qué sucede cuando se comunica de tal manera?

[65] Desde que se hizo este descubrimiento se discute ( al parecer sin que exista salida) cómo sería posible probar científicamente esta referencia de los intereses, dado que no se vislumbra ninguna esperanza de obtener sobre este tema un acuerdo general que también incluya a los intereses que son observados. Para una extensión de este problema a la misma ciencia, cf. Barry Barnes, Interest and the Growth of Knowledge, Londres 1977, en particular pp. 27 ss. Parece que, por motivos que pertenecen a la teoría del conocimiento, el concepto de ideología obligue a tomar partido.

[66] Aquí se puede pregunta cómo Marx se haya valorado a sí mismo como publicista a la luz de la teoría que él mismo había construido. ¿ Los capitalistas que leen a Marx pueden al menos aprender que no pueden ver lo que ellos no pueden ver?, y ¿ qué se derivaría de la trama recursiva del ver y no ver? Parece ser que Marx mismo, así como Hegel, no se encontraba en la situación de considerar la propia teoría en la teoría misma, excepto que como prueba científica de perspectiva revolucionaria y como esclarecimiento de las condiciones necesarias para realizar la revolución prevista.

[67] Véase el análisis ( olvidado actualmente) de los filósofos de los salones iluministas realizado por ( Simon-Nicolas-Henri) *Linguet, Le Fanatisme des philosophes*, Londres-Abbeville 1764; y después, naturalmente, considérense las valoraciones de los conservadores sobre la Revolución francesa, por ejemplo, Ernst Brandes, Über einige bisherige Folgen der Francesa, por ejemplo, Ernst Brandes, *Über einige bisherige folgen der französischen Revolution in Rücksicht auf Deutschland*, Hannover 1792.

La característica usual del observador como sujeto permite, en el mejor de los casos, definir el problema de la dimensión social como problema de la intersubjetividad. De esta manera se tiene siempre a la mano un concepto estrictamente paradójico; por otra parte, sin embargo, no se tiene nada más que un concepto de esta índole; y, en efecto, si el sujeto verdaderamente es un sujeto, el inter de la intersubjetividad no puede constituir el fundamento del sujeto y simultáneamente no constituir el fundamento del sujeto. Con mayor razón fallan las indicaciones que actualmente están de moda: el pluralismo de los juegos lingüísticos de Wittgenstein, la tesis de un relativismo cultural o la pluralidad del discurso del así mecionado posmodernismo. Por otra parte, no tiene mucho sentido el dedicarse a las controversias que existen entre varias posiciones: la discusión nunca supera el umbral de la reconstitución recíproca de las insuficiencias mutuas.

Nuestros análisis llevan a la formulación de la hipótesis de que con esta técnica de la observación del no poder observar la sociedad moderna se da cuenta de la paradoja del observador como el tercero excluido que está incluido. Transfiere en una operación lo que, como objeto, no es observable. Y si esto sucede, si tales operaciones de observación nuevamente se aplican a los resultados mismos, entonces es posible que como resultado se formen autovalores estables, es decir, se forma una semántica preferencial precisamente porque es capaz de dar apoyo a todo esto.

## V. La opinión pública como selección de autodescripciones

Al final del siglo XX no se puede decir si se formarán de manera general estos autovalores, ni tampoco se puede decir cuáles, eventualmente, lo serán. El mismo concepto de autovalor, precisamente por el modo en que está construido, no permite formular ninguna previsión. Sin embargo, se puede observar una creciente discrepancia entre semántica y realidad. Por una parte, estamos ante un comercio de desechos intelectuales que se dedica al reciclaje de las ideas y que se distingue sólo por las marcas de fábrica: neo y post[68]. Por otra parte, se

[68] De esta manera se puede hablar, por ejemplo, de la sociedad postindustrial, ya que es completamente evidente que en esta sociedad el modo de producción industrial no continúa

asiste al hecho de que la comunicación social manifiesta una intensa sensibilidad, que se expresa con reacciones rápidas frente a problemas nuevos; por ejemplo frente a los problemas ligados a las consecuencias que se derivan del uso de las tecnologías, a los problemas de la ecología, del riesgo de las decisiones, de la internacionalización de los mercados financieros; pero también frente a los problemas que se derivan del hecho de que —aunque de un modo más bien superado, en cuanto inevitable para la democratización— la política se refiere al Estado y que de esto se derive, como consecuencia, el peligro de la guerra. Es una sensibilidad lista a reaccionar también frente a los problemas que se derivan de las crecientes discrepancias que se manifiestan entre países industrializados y paises en vías de desarrollo o frente a los problemas que se derivan de la nueva intransigencia que caracteriza la actitud del individuo, orientada esencialmente a las pretensiones; y también a otros problemas. Frente a tantas dificultades que, sin embargo, se determinan de modo muy concreto, es verdaderamente difícil lograr ver si — y eventualmente cómo— una teoría de la sociedad pueda proporcionar una descripción adecuada, para no hablar de su capacidad de formular propuestas para la solución de los problemas.

Si se quiere llegar a la formulación de un juicio sobre las posibilidades de la autodescripción de la sociedad moderna, antes que nada, es necesario pensar que dicha descripción ya no se transmite oralmente como doctrina de sabiduría y que ésta ya no articula, a la manera de la filosofía, los grandes pensamientos que establecen conclusiones definitivas sobre la sociedad, sino que se ajusta a las normas de los medios masivos de comunicación. Estos medios son hoy — además de los productos de la imprenta— en particular el

sólo subsistiendo, sino que es más inevitable que antes. Hablar así de la sociedad permite sustraerse de crítica; en efecto, mientras se habla así de la sociedad se dice, al mismo tiempo, que no se pretende decir lo que se dice; pero no se dice qué se pretende decir cuando se dice que no se pretende decir lo que se dice. Se pudieran mencionar una infinidad de ejemplos, neomarxismo, postestructuralismo, neofuncionalismo, neoconservadurismo; o se pudiera recordar las definiciones que recurren a los contenidos materiales. Movimientos sociales nuevos, nuevo individualismo, nuevos medios de comunicación. En todos los casos la estructura es la misma: se afirma una diferencia temporal y se prueba su validez en relación con fenómenos individuales; esto permite continuar trabajando sin deber realizar un análisis global y, consecuentemente, permite reportar al centro de la descripción de la sociedad, como sustituto de la esencia, propiamente lo que es nuevo ( o lo que se considera como tal ).

cine y la radio. Es decir —además de la prensa— las imágenes en movimientos de la televisión. Esto lleva a una clara selección de lo que puede comunicarse y, más aún, a una selección de lo que puede comunicarse bien ( sobre el plano periodístico o de la técnica televisiva). Cada descripción de nuestra sociedad inevitablemente debe contener también estos medios ( y , por lo tanto, sus propios medios) y su vínculo consigo mismos. En las descripciones sociológicas que han diferenciado a los medios masivos de comunicación creando propiamente un ámbito de investigación todo esto sucede, hasta hoy, muy esporádicamente[69].

La selectividad de aquello que, con base en la eficiencia de estos medios masivos de comunicación, se refleja como opinión pública, se puede describir y poner relieve en las tres dimensiones del sentido. En la dimensión material los datos cuantitativos adquieren un significado extraordinario, sin que exista la posibilidad de reflexionar cómo se calculan. Se aceptan con beneplácito los datos que indican un aumento del producto social bruto, se lamenta su caída, la política y la bolsa reaccionan ante el hecho de que las cifras sean importantes, sin que nadie se moleste en pensar que al producto social bruto, por ejemplo, se le puede hacer crecer sólo por el simple hecho de que crezca el número de accidentes y catástrofes y de que los daños relativos se compensen mediante pagos[70]. En la perspectiva temporal lo que merece ser mencionado por lo medios masivos de comunicación debe ser nuevo, es decir, debe tener el carácter de evento. Sobre esta base se organiza la profundidad temporal de aquello a lo que se hace referencia ( su prehistoria y las presuntas consecuencias). La dimensión social se presenta como conflicto pero en el fondo existe la expectativa continua de que, finalmente, se debería llegar a un acuerdo. Todos estos filtros reaccionan como un refuerzo de la irritación. Naturalmente esto no significa que en el interior de los sistemas psíquicos efectivamente surjan y perduren las irritaciones; pero en el plano de lo que se

[69] Cf. Peter Heintz, Die Welgesellschaft in Spiegel von Ereignissen, Diessenhofen, Suiza 1982.

[70] Torvald Sande, Risk in Industry; en Risk and Descisions, editado por W. T. Singleton, Jan Hovden, Chischester 1987, pp. 183-189 ( 186) valorada al rededor de 2% la aportación de los accidentes y catástrofes al producto social bruto ( sin que se proporcionen datos más precisos y quizá sólo en rela-ción con las medidas preventivas y no en relación con el resurcimiento de los daños)

comunica y de lo que es generado por la capacidad de producir relaciones en la comunicación la sociedad aparece como una sociedad que se irrita por sí misma, que se alarma sola. Por lo tanto, ella misma produce en su interior la esquizofrenia del deseo doble: poder tomar parte en las transformaciones y estar protegida de sus consecuencias. Y debido a esta esquizofrenia crea la posición del espectador no partícipe que participa.

Lo que se deriva como resultado es la opinión pública, que es autosuficiente. Las informaciones se difunde en gran cantidad y se renuevan día con día. De esta manera se produce una inmensa redundancia que hace inútil la búsqueda de lo que realmente los individuos saben y piensan. Puede admitirse el estar informado, pero no se puede hacer nada más que esto. De esta manera la opinión pública actúa como un espejo, cuya superficie posterior está constituida también por un espejo. Quien da la información ve en el medio de la información corriente a sí mismo y a otras fuentes que emiten información. Quien recibe la información se ve a sí mismo, así como a otros que reciben informaciones y aprende, poco a poco, ante qué cosas debe actuar de modo altamente selectivo para poder actuar en el contexto que, de vez en cuando, se le presenta ( ya sea la política, la escuela, los grupos de amigos y los movimientos sociales ). El espejo mismo es opaco.

La opinión pública no es, entonces, ni el medio de un iluminismo racional ni la *puissance* invisible a partir de los cuales en el siglo XVIII se hubiera esperado que tuvieran permiso de alejarse de las tradiciones[71]. La opinión pública es el medio de la autodescripción de la sociedad moderna. Es Espíritu Santo del sistema[72], la disponibilidad comunicativa de los resultados de la comunicación. De manera diferente de lo que se había sedimentado en las expectativas del siglo XVIII, ya no se trata de expresarse de modo representativo ( o bien racional o, aún más, imponente ) la unidad en la unidad: se trata de la

[71] Para el primer argumento, el del filósofo; cf. La nota respuesta de Kant a la pregunat ¿ qué es el iluminismo? ( 1784); para el segundo, el del político, cf. Jacques Necker, *De l'administration des finances en France* (1784). Cit. De *Oeuvres complétes*, vols. 4 y 5, París 1821, reimpresión Aelen 1970, vol. 1. Pp. 49 ss. Para la sobrecarga semántica del concepto al inicio del siglo XIX, cf. También Stephen Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven 1984, pp. 241 ss.

[72] Así V. O. Key Jr., Public Opinion and American Democracy, Nueva York 1961, p. 38.

procesualización continua de la diferencias estructurales y de las distinciones semánticas. Lo que se logra de esta manera es tanto una irritabilidad del sistema operativamente cerrado de la sociedad, como una alta autocomplejidad de las estructuras que son de vez en vez importantes junto con una absorción simultánea de la incertidumbre[73].

Si los medios de comunicación masiva y la opinión pública ocupan esta posición, entonces en verdad es un problema grave el establecer si y como la sociología puede tomar parte en la autodescripciones sociales. Que la sociología pueda producir, destruir y reproducir teorías para su consumo privado se comprende por sí mismo; todo esto, sin embargo, es sólo una aportación a su autopoiesis, en sólo la operación del subsistema sociología del subsistema ciencia del sistema de la sociedad. Frecuentemente se espera que sean los intelectuales lo que deban superar estas limitaciones[74]. A decir verdad, en la práctica este programa se lleva a cabo por los escritores de sociología[75].

Los experimentos que se han efectuado en esta dirección muestran, al mismo tiempo, sin embargo, que este camino no conduce a ningún lugar. Si la sociología ofrece una teoria de la sociedad, lo puede hacer sólo en la reflexión de su propia situación, sólo como una autoprestación ligada a la disciplina, que debe satisfacer los criterios del mismo sistema operacionalmente cerrado. Como lo muestra precisamente la autorreflexión de la sociología, aun esta prestación es y continúa siendo una observación y una descripción de la sociedad, ya que

[73] Sobr el hecho de que este problema de la absorción de la incertidumbre constituye un peso para al proceso de selección del acto de comunicar, cf. Denis McQuail, «Uncertainty about the Audience and the Organization of Mass Communication», «Sociological Review Monographs» 13 (1969), pp.75-84. Este problema se resuelve del modo más eficaz por la presión del tiempo en las redacciones.

[74] Asi, explicitamente, Talcott Parsons, Gerald Platt, The American University; Cambridge Mass. 1973. Una reflexión fuertemente crítica de esta orientación se encuentra en la obra tardía de Helmut Schelsky, la que se fonnula en una mezcla hecha de cultura de la reflexión y de polémica que renuncia a la representación de la reflexión, una mezcla que según los hábitos de pensamiento dominantes tiene validez como conservadora. Cf. En particular Helmut Shelsky, *Die Arbeit tun die anderen: Klassenkampf und Priesterberrschaft der Intellektuellen*, Opladen 1975.

[75] Cf. Para un ejemplo reciente Ulrich Beck, *Die Rislkogesellschaft: Aufdem Wegin wineandere Moderne*, Frankfurt 1986, y, de una manera todavía más decidida por lo que respecta a la decisión estilística, id. *Genengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt 1988.

utiliza a la comunicación. No cabe duda alguna, que es una descripción de la sociedad, pero ciertamente una autodescripción protegida por límites particulares del sistema y que, debido a esto, utiliza formas particulares, es decir, distinciones particulares y que, de manera diferente a la opinión pública, refleja también este hecho.

Las posibilidades que de esta manera se hacen disponibles se mal interpretan; sin embargo, se interpretan de una manera restringida si la sociología se entiende a sí misma como una ciencia de la oposición y, por esto, en el enfrentamiento entre ideologías progresivas y conservadoras se inclina hacia un lado. Esto puede llevar al hecho de que una vez más la unidad de la diferencia permanece no refleja. La misma debilidad se manifiesta cuando la sociología se concibe como ciencia crítica. Sin embargo, si se aproxima un poco más al sentido originario, crítica puede significar también que la sociología debe estar en condiciones de efectuar distinciones y de reflejar el uso de las distinciones. En este punto, entonces, llegamos al concepto del observador. Si se acepta esta autodescripción de la sociología, entonces, se derivan consecuencias de gran importancia para las posibilidades de comprender la participación de la sociología en la autodescripción de la sociedad moderna.

La realidad global de un sistema autopoiético no puede comprenderse ni a través de la heteroobservación ni mediante la autoobservación. Por otra parte, un observador ( de nuevo un observador de ambos tipos) puede determinar algunas regularidades que no pertenecen a las condiciones con las que se cumple la autopoiesis del sistema. Par poder hablar no es necesario conocer una gramática pero un observador puede reconocer las reglas correspondientes. Lo mismo tiene validez para las regularidades que se manifiesten en las relaciones externas del sistema, para la imagen que eso presenta hacia el exterior, para los *inputs* y para los *outputs*. Bajo todos estos aspectos, también la sociología, como forma de la autoobservación de la sociedad, es superior a su objeto o en lo que se refiera a la autopoiesis del objeto, pero es autopoiéticamente redundante. Aunque, si su saber es y sigue siendo saber sobre la sociedad, la sociología sabe más que lo que sabría una sociedad sin sociología. Para indicar este hecho, Paul Lazarsfeld introdujo el concepto de *latent structure analysis*, y lo relaciona con la metodología de la investigación social empírica.

La latencia así entendida es el ámbito de observación de un observador del nivel de primer orden que quiere saber sobre su objeto más de lo que sabía antes. En la así llamada discusión sobre el positivismo esto se ha criticado como insuficiente[76]. Cualquiera que se el juicio que se desee expresar sobre esa crítica existe, sin embargo, la posibilidad de la observación de segundo orden, de la observación de la sociedad como un sistema que observa. También para el observador de segundo orden tiene validez el hecho de que él puede ver menos y de manera diferente que el observador que está siendo observado. Para él, entonces, también el concepto de latencia adquiere otro significado, referido al punto ciego del observador que es observado, a lo que él no puede ver. Y lo que en la sociedad es válido como natural y necesario se convierte, en esta perspectiva, en algo artificial y contingente. A partir de esto no se sigue que sea posible decir qué se debería hacer para transformarlo.

Si se entiende a la sociología como crítica en este sentido, ésta no sigue necesariamente las directivas de la Escuela de Frankfurt. Puede evitar el simple enfrentamiento, el rechazo del capitalismo, del sistema, del dominio de clase, que permanece bloqueado en un negación a la que le falta un concepto de alternativa. También si se incluyen las latencias, las ideologías, las evidencias y las imposibilidades de ver que caracterizan las autoobservaciones de la sociedad, y aun si se ve que las estructuras del sistema de la sociedad llevan a consecuencia que ya no son soportables[77], dicha descripción no provee ninguna receta para la producción de otro objeto sociedad, sino un retraso de la atención y la sensibilidad de la sociedad. Si se entiende la crítica en este sentido, esto significa, antes que nada, que la sociología asume la posición de un observador de segundo orden. Tiene relación con una observación de observaciones. Como ya lo habíamos mencionado en el primer capítulo, esto incluye un componente autológico de la teoría. En efecto, el objeto de observa es observar; sin embar-

[76] Cf. Theodor W. Adorno et al., *Der Positivismusstreit in derdeutsche Soziologie*, Neuwied 1969. En el texto nos alejamos de esta controversia sin considerar, sin embargo, irrelevante su temática. Únicamente como controversia no tiene sentido alguno. Haciendo a un lado el problema de la dialéctica, reducimos la distinción de la diferencia entre observación de primer orden y observación de segundo orden y, consecuentemente, a un entendimiento diferente de la latencia, de la crítica y del iluminismo.

[77] Véase, por ejemplo, Niklas Luhmann, *Ökologische Kimmunikation*, Opladen 1986.

go, es otra cuestión si se trata de heteroobservaciones o de autoobservaciones. Además, este programa lleva inevitablemente a una concesión constructivista de la ciencia[78]. Una ciencia que se entiende a sí misma como observación de segundo orden evita hacer afirmaciones sobre un modo exterior que se da independientemente de las observaciones, y encuentra la garantía última concerniente a su conocimiento en la realidad sólo en la factualidad de su operar mismo y en el principio de que este operar no es posible sin presupuesto altamente complejos (hemos hablado de acoplamiento estructural). Por lo tanto, estaría fuera de lugar sospechar que aquí exista el peligro de un solipsismo. La corrección está en la observación misma de segundo orden, es decir, en el componente autológico del conocimiento y en el principio según el cual cada conocimiento es uso de la distinción y, en este sentido, —sólo en este sentido—, siempre es una autoprestación del sistema. El problema que aquí discutimos no podría formularse si no existiera la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia; y esta distinción, ya que es el resultado de la formulación, se puede hacer únicamente en el sistema mismo y sin ninguna correlación con el entorno.

El observador de primer orden, la comunicación social normal, observa el mundo, para retomar una formulación de Maturana, en un nicho[79] y, por lo tanto, para él el mundo se da de manera óntica. Su filosofía sería una ontología.

[78] La sociología de la ciencia se encuentra hoy sin duda en este camino. Cf., por ejemplo, David Bloor, *Knowledge and Socioal Imagery*, Londres 1976; Karin Knor-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis: Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt 1984; Barry Barnes, About Science, Oxford 1985. Sólo necesita una teoría del conocimiento que se radicalice del mismo modo; este fin podría alcanzarse utilizando las posibilidades que ofrece una teoría de los sistemas operacionalmente cerrados. Cf. Sobre esto Nikla Luhmann, *Erkenntnis als Konstruktion* , Berna 1989.

[79] con respecto a los organismos, Maturana, Biology of Cagnition, Urbana, 111, 1970, utiliza la formulación siguiente; « Consecuentemente, mientras que para el observador el nicho aparece como parte del entorno, para el organismo observador el nicho constituye el dominio entero de la interacciones, y como tal no puede ser parte del entorno que se encuentra exclusivamente en el dominio cognitivo del observador. Nicho y entorno, entonces, se cruzan sólo en la medida en la cual el observador ( los instrumentos inclusive) y el organismo tengan organizaciones similares». Si se asumen esta distinción en la sociología, es necesario agregar que los conocimientos del observador de primero y segundo orden se forman siempre en el medio del sentido y que la intersección de sus dominios cognotivos está garantizada mediante el hecho de que entre los observadores se utilizan comunicaciones como operaciones de observación

El observador de segundo orden, por lo contrario, puede reconocer una relación entre sistema y entorno que, en su mundo ( en su nicho ) puede organizarse de manera diferente. La que el observador de primer orden ve y lo que no ve depende, para el observador de segundo orden, de qué distinciones se ponen como fundamento de la observación; y éstas también pueden ser otras distinciones.

En lo que se refiere a las autodescripciones del sistema de la sociedad, es decir, del sistema que hace posible en sí mismo la observación de primer orden, y segundo, el paso del primer al segundo nivel llega a describir la realidad como contingente, es decir como posible también de manera diferente[80]. Para el observador de primer orden la autoobservación de primer orden termina con la individualización de los datos relativos a fundamentos invariables, a la naturaleza y a lo que es necesario. Este lugar lo ocupa hoy el concepto de valor, que simboliza lo que absolutamente no puede ser puesto en duda. Para el observador de segundo orden, por lo contrario, el mundo aparece como una construcción que se sostiene bajo distinciones de vez en cuando diferentes. Consecuentemente, su descripción no es necesaria, sino contingente, y en relación con la naturaleza no es justa, sino artificial. Aquí ( y precisamente en esto consiste el componente autológico ) la diferencia entre necesario y contingente y entre natural y artificial se refleja nuevamente y se dirige a la distinción entre observación de primer orden y observación de segundo orden. Debe eliminarse la ambición por llegar a un fundamento común, a un símbolo fundamental, a un pensameinto conclusivo; o debe dejarse para los filósofos. La sociología, por lo menos a lo largo de este camino, no llega a lo que Hegel llamó espíritu. No es un ciencia del espíritu.

Hoy las distinciones a las que se ha hecho alusión se discuten principalmente en lo relativo al concepto de valor. Se comprende por eso que ninguna ciencia, ni la misma sociología, quiera producir una comunicación sin

[80] No es una casualidad, entonces, que esta tesis de la contingencia del mundo se formule por primera vez en la teología, como resultado de los intentos de observar a Dios como el Dios de la creación, es decir, como observador. Y aquí, sin embargo, la idea de dios como primer observador, que para poder observar no debe distinguirse a sí mismo, ofrecía garantías particulares que deben abandonarse cuando se piensa en la posición del primer observador como una posición ocupada por sistemas empírico normales.

valor; y por lo menos en este sentido no existe ninguna ciencia avalorativa. ¿ Por qué otra cosa se puede querer decir con una formulación así? También esta pregunta se esclarece si se hace la distinción entre observación de primer orden y observación de segundo orden. El observador de primer orden observa con la ayuda de los valores. Sus valores constituyen para él, de vez en cuando, la distinción que guía su conocimiento y su comportamiento[81]. El observador de segundo orden refiere la semántica de los valores a su uso en la comunicación. Él, por ejemplo puede reconocer que mediante la referencia a los valores no pueden derivarse decisiones, ni pueden evitarse conflictos. Pero, antes que nada, él ve cómo la indudabilidad de los valores se produce en la comunicación debido a que no se comunica directamente, sino indirectamente, no sobre ellos, sino con ellos. No se comunica que uno está en favor de la justicia, la paz, la salud, la conservación del ambiente, etcétera, de manera de hacer posible, de esta manera, que se reaccione a esta comunicación mediante la aceptación o el rechazo; en sí únicamente se dice lo que se considera justo y lo que se considera injusto. La validez del valor se presupone, y únicamente en este modus de la comunicación exhibe su indudabilidad, la cual se renueva diariamente.

En la perspectiva del observador de segundo orden, entonces, no se argumenta de manera avalorativa. Se sustituye únicamente la distinción avalorada, que en relación consigo misma opera de manera ciega, con la distinción de validez del valor/comunicación. Esta distinción funciona también de manera ciega, como lo enseña la conclusión autológica; en la praxis de la investigación se puede verificar que no confirma su validez y que deba sustituirse por otra distinción. Dentro del contexto de la comunicación de las autodescripciones sociales se produce de esta manera una distancia con respecto a los empeños de valor inmediatos que se toman en la sociedad; una distancia que permite a la sociología, en el interior de su sistema operacional cerrado, orientarse en la red de la propia comunicación.

Lo que la sociología aún puede hacer es esto: refleja las condiciones estructurales de su posición como observador de segundo orden. Como es fácil

[81] Sobre ete punto y sobre la ceguera de esta spiraci{on al valor, cf. William james, «On a Certain Blinness in Human Beings», en *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals* ( 1912), reimpresión ( The Works of Williams James), Cambridge Mass. 1983, pp. 132-149.

ver, estas condiciones consisten en la diferenciación funcional del sistema de la sociedad. Mediante la diferenciación funcional del sistema de la sociedad se hace posible que cada sistema de funciones construya su propia autopoiesis, mientras que al mismo tiempo se elimina la posición que, en cuanto posición dominante, podía hablar por todos. De esta manera surge aquella riqueza lógica de la estructura que, comparada con las expectativas tradicionales, puede describirse como relativismo o pluralismo. Así, los sistemas de funciones, antes que nada, fijan y reproducen sus propios confines, que permiten a los sistemas reconstruir la sociedad mediante la distinción entre autorreferencia y heterorreferencia, que se refieren de vez en cuando al sistema de funciones mismo. También la ciencia, y especialmente la sociología, opera en estas condiciones generales. Y entonces, como sociología la descripción de la sociedad que de esta manera se hace posible, puede comprende también el hecho de que ella, a su vez, se hace posible por la sociedad en la sociedad.

## VI. Autología refleja: la descripción sociológica de la sociedad en la sociedad.

Volvamos a formular en conclusión la concepción, que hemos expuesto en este libro, de una teoría de la sociedad como ofrecida por una descripción de la sociedad en la sociedad. Partimos del presupuesto de que cada una de las comunicaciones debe operar en el *medium* del *sentido*. Expresado de manera extremadamente concisa[82], esto significa que, si se observa, cada operación aparece como una selección operada en el ámbito de una multiplicidad de posibilidades y que la circularidad de las conexiones de sentido que se vuelven a conectar consigo mismas debe interrumpirse par hacer posible la asimetría de una secuencia de comunicaciones. Esto sucede en las tres dimensiones del sentido, cada una de las cuales se constituye a través de una distinción específica. En la dimensión material ( representada en la tradición por la doctrina de las categorías ) existe un interior diferente de un exterior de la forma. La teoría de los sistemas habla de sistema y entorno. En la dimensión temporal ( representada en la tradición del concepto de movimiento ) se trata de la distinción entre

[82] Cf. La exposición completa en Nilas Luhmann, Soziale Systeme; *Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1984, pp. 92 ss. En la edición en español, op. Cit, el capítulo del Sentido.

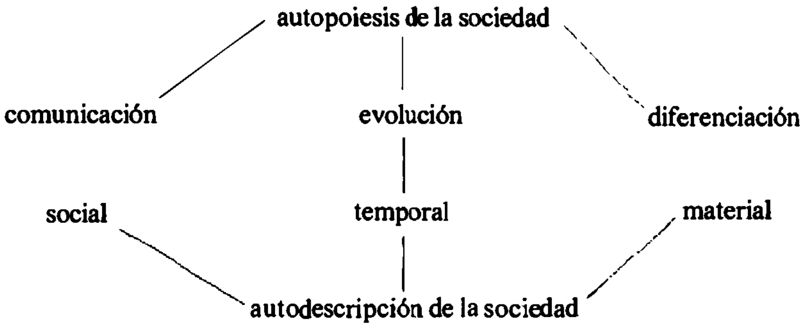
antes y después; actualmente, de la distinción entre pasado y futuro. Por último, en la dimensión social se trata de la distinción entre Ego y Alter: indicamos con Ego a quien comprende la comunicación, y con Alter a quien se le atribuye el acto de comunicar.

Las dimensiones del sentido formuladas de esta manera están ya representadas de modo asimétrico. Lo que se distingue no puede cambiarse. Lo «interior » nunca es «exterior», «antes » nunca es «después»; Ego nunca es Alter, en cuanto que la operación sucesiva ( pero precisamente sólo mediante el empleo del tiempo), de vez en cuando, puede cambiar la distinción de tal manera que lo que antes era « interior» ahora es « exterior», etcétera.

Un sistema de la sociedad que al realizar su autopoiesis produce formas en el *medium* del sentido, debe operar en estas tres dimensiones. Naturalmente esto no significa que estas dimensiones deben volverse el tema de la comunicación porque, por lo contrario, no tendría lugar la comunicación y no podría continuarse. Las escoltas de la estructura que son necesarias para la orientación y para la continuación consisten únicamente en las formas que de este modo se producen. No son la misma dimensiones del sentido las que hacen de la sociedad un sistema determinado por la estructura: esto sucede sólo históricamente mediante la continuación de la autopoiesis de la comunicación que se produce en el regreso de sus propios resultados y en su anticipación. Pero si se quiere describir una sociedad como unidad, en las dimensiones de sentido se tiene un punto de apoyo para los temas que deben tenerse presente en la descripción . En otras palabras: en la autodescripción del sistema de la sociedad el *medium* del sentido mismo se convierte en la forma, el sentido mismo se vuelve reflexivo. Y precisamente por esto hemos tenido que distinguir las dimensiones del sentido como distinciones.

Aun aceptando todo esto, se puede seguir pensando en diferentes posibilidades de interpretar las dimensiones del sentido de la autopoiesis. Cada autodescripción requiere de plausibilidad histórica en la situación dentro de la que es observada como descripción. Sin embargo, nosotros sabemos que la posición del observador de segundo orden puede producir únicamente fenómenos contingentes. Con esta reserva se puede describir cómo hemos ocupado nosotros las dimensiones del sentido, es decir: la dimensión social con el principio de la comunicación y de sus medios; la dimensión temporal con el principio de la evolución; la dimensión material con el principio de la diferen-

ciación de los sistemas, es decir, de la diferenciación y de la repetición de las diferenciaciones en los sistemas ya diferenciados. Hagamos un resumen en un esquema:




Como las dimensiones del sentido se presuponen recíprocamente y cada una de ellas puede tomarse como punto de partida para la observación de las demás, de esta manera entonces la teoría de la comunicación, la teoría de la evolución y la teoría de la diferenciación, constituyen, respectivamente, diferentes puertas de acceso para la representación de la teoría completa. Los sistemas sociales nacen por el hecho de que la comunicación se activa de modo autopoiético y se construye por sí misma. Se llega a la evolución por el hecho de que la diferencia entre sistema y entorno se supera mediante los acoplamientos estructurales. Ninguna de estas teorías pueden prescindir de la aportación de las otras. La sucesión elegida para la presentación de este libro es arbitraria. Por otra parte, no es ni siquiera posible concebir la teoría de la sociedad como consecuencia lógica que se deriva de premisas relativas a la teoría de los sistemas; por ejemplo, en el sentido de la idea, de un sistema hipotético deductivo de la conciencia: una idea que ya está un poco empolvada, para decir verdad. Por último, la teoría de la sociedad no es tampoco la rigurosa consecuencia de un determinado principio constructivo , por ejemplo de un procedimiento dialéctico de una técnica de las tablas cruzadas ( Parsons). Es el resultado del intento de poner en sintonía recíproca una multiplicidad de decisiones teóricas diferentes. Y únicamente esta forma relativamente amplia del diseño de la teoría, que permite reconocer qué tanto más es posible, que decisiones han sido tomadas y

cuáles hubieran sido las consecuencias si en este lugar se hubiera decidió de manera distinta: sólo esta forma nos parece adecuada como proposición de una autodescripción de la sociedad moderna.

Dicha descripción no lleva ni a una caracterización positiva ni a una caracterización negativa de la sociedad. No formula la identidad del sistema como valor, ni aun menos como norma según la cual se pueda valorar la sociedad o el comportamiento que se da en ella. No permite escoger entre actitudes progresistas y actitudes conservadoras. Todo esto presupondría un observador externo según el cual fuera posible orientarse, o bien una posición interna ocupada por un único observador correcto, el cual después debería únicamente participar a los demás lo que se puede ver a partir de esa posición. Nosotros sustituimos estas hipótesis con las tesis de que la sociedad tiene sentido simplemente por el hecho de que ella se produce y se reproduce como forma en el medio del sentido. Todos los criterios de lo que es bueno y de lo que es malo, de lo que es verdadero o falso, racional o irracional, funcional o disfuncional, deben producirse en la sociedad mediante la comunicación, y esto significa que esos criterios deben producirse de una modo que pueda observarse y que dé espacio a las posibilidades de aceptación o rechazo.

También significa que debe transformarse la forma de la autodescripción . Se trata de una transformación tan radical como la que caracterizó el paso a la diferenciación funcional, que llevó a la igualdad a los sistemas desiguales y a la revocación más amplia de todas las premisas de orden que hubieran podido extenderse al nivel del sistema omnicomprensivo de la sociedad: es una radicalidad similar a la que caracteriza el colapso evolutivo de la diferenciación de estabilización y variación, que tiene como consecuencia el nacimiento de un sistema no estacionario de la sociedad. Aún en el contexto de la autodescripción del sistema de la sociedad parece que se produce una transformación un tanto radical: esta transformación consiste en el paso de una observación de primer orden a una observación de segundo orden.

Se puede discutir si el proyecto de la modernidad se acabó o todavía rige; si terminará bien o mal. Esta discusión, como se puede ya ver, lleva únicamente a confundir las posiciones: en la base está una conceptualidad anticuada que, a su vez, hace objeto de discusión ya sea a los temas de la autodescripción (como libertad, emancipación, igualdad, orientación hacia la razón, etcétera). Lo que parece transformarse es, por lo contrario, la forma de la autodescripción.

Las sociedades estacionarias del mundo antiguo se describían como objetos, recurriendo a conceptos como ser, esencia, naturaleza, género. En este cuadro estructural y semántico las posibilidades de la evolución no se excluían; sin embargo, su observación y descripción podían detenerse sólo en la superficie y podían trabajar con el concepto intuitivo de movimiento que a su vez presupone, como concepto opuesto, algo sin movimiento, estable: como el río presupone la ribera. La sociedad moderna, por el contrario, se observa como observador, se describe como aquel que describe: en un sentido estrictamente lógico, sólo esto es autoobservación o autodescripción. Sólo ahora lo «auto» de la observación es el observador, el «auto» de la descripción es quien se describe.

Si se desea continuar hablando de un proyecto de la modernidad se necesita reconocer que este proyecto está inconcluso, quizás no ha sido ni siquiera formulado. No se puede realizar bajo la base del concepto de sujeto si todavía este concepto sigue indicando la conciencia individual. Se pensará nuevamente en Hegel: hasta ahora el único intento meditado a fondo. Sin embargo, en ese caso no se debería colocar al final de la historia un término como el de espíritu, ni ver en él un principio concluyente, una figura superior; además (en contra de Hegel y con Darwin) debería evitarse el uso de expresiones como «inferior» y «superior». El observador del observador no es un observador mejor: es tan sólo otro más. Puede valorar la avalorabilidad o puede seguir con el prejuicio de la falta de prejuicios: lo importante es que se dé cuenta -como lo muestran estas formulaciones- que opera de modo autológico.

Los cambios estructurales como los que tenemos a nuestras espaldas nunca han sido observados y descritos completamente, sino con la ayuda de conceptos completamente inadecuados y con la mirada dirigida hacia una tradición en ruinas. Las transformaciones semánticas siguen a una distancia considerable a las transformaciones estructurales. Para que a través de la repetición y el olvido pueda condensarse sentido con condiciones de un nuevo tipo, se necesita tiempo. Es nuestra impresión que, en lo que respecta a esto, la sociedad moderna está sólo en sus inicios. La evidente insatisfacción por todo lo que se ofrece actualmente podría convertirse en un inicio más fecundo.